BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIV
E
36
NAPOLI

XXIV
E
36

Digitized by Google

Digitized by Google

DE

# L'ACTION DE DIEU

SUR

## LES CREATURES:

# TRAITÉ

## DANS LEQUEL ON PROUVE LA PREMOTION PHYSIQUE PAR LE RAISONNEMENT,

*Et où l'on examine pluſieurs queſtions, qui ont rapport à la nature des eſprits & à la Grace.*

TOME I.

Contenant les cinq premieres Sections.

*Imprimé à Lille, & ſe vend*

A PARIS,

Chez FRANÇOIS BABUTY, ruë S. Jacques, audeſſus de la ruë des Mathurins, à ſaint Chryſoſtome.

M DCC XIII.

*Avec Approbations & Privilege du Roy.*

## Catechiſmus Concilii Tridentini in Artic. Symboli

### *Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli & terræ.* n. XXIV.

NEc verò ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut exiſtimemus, perfecto abſolutoque opere, ea quæ ab ipſo effecta ſunt deinceps ſine infinitâ ejus virtute conſtare potuiſſe. Nam quemadmodum omnia ut eſſent, creatoris ſummâ poteſtate, ſapientiâ & bonitate effectum eſt; ita etiam, niſi conditis rebus perpetua ejus providentia adeſſet, atque eâdem vi quâ ab initio conſtitutæ ſunt, illas conſervaret, ſtatim ad nihilum recíderent. Atque id Scriptura declarat, cùm inquit: *Quomodo poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes, aut quod à te vocatum non eſſet conſervaretur?* Non ſolùm autem Deus univerſa quæ ſunt, providentiâ ſuâ tuetur atque adminiſtrat; verùm etiam quæ moventur & agunt aliquid, intimâ virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis ſecundarum cauſarum ſufficientiam non impediat, præveniat tamen; cùm ejus occultiſſima vis ad ſingula pertineat; &, quemadmodum Sapiens teſtatur, *Attingat à fine uſque ad finem fortiter, & diſponat omnia ſuaviter.* Quare ab Apoſtolo dictum eſt, cùm apud Athenienſes annuntiaret Deum quem ignorantes colebant: *Non longè eſt ab unoquoque noſtrûm; in ipſo enim vivimus & movemur & ſumus.*

# APPROBATIO

*Ampliſſimi Domini A. van Ertborn S.T.L. Canonici Graduati Eccleſiæ Antwerpienſis, & Librorum Cenſoris.*

*Singulari attentione legi librum, cui titulus :* De l'action de Dieu ſur les créatures, Traité dans lequel on prouve la Prémotion phyſique par le raiſonnement : *in quo nihil reperi fidei aut bonis moribus contrarium. Summam Autoris eruditionem mirabuntur omnes qui ſine partium præventione opus illud attentè, ut meretur, legerint. Quare prælo publico dignum judico. Datum Antwerpiæ hac 26. Maii 1713.*

A. van ERTBORN.
S. T. L. Can. Grad. L. C.

# APPROBATION

*De M. van Ertborn Licentié en Théologie, Chanoine gradué de l'Egliſe d'Anvers, & Cenſeur des Livres.*

J'Ai lu avec une attention ſinguliere le livre qui a pour titre : *De l'action de Dieu ſur les Créatures : Traité dans lequel on prouve la prémotion phyſique par le raiſonnement.* Je n'y ai rien trouvé de contraire à la foi ni aux bonnes mœurs. Tous ceux qui ſans prévention & ſans eſprit de parti liront cet ouvrage avec l'attention qu'il mérite d'être lû, admireront la grande érudition de l'Auteur. C'eſt pourquoi je juge que ce livre eſt digne d'être imprimé & rendu public. Donné à Anvers ce 26. Mai 1713.

A. VAN ERTBORN Licentié en Théologie,
Chanoine Gradué, & Cenſeur des Livres.

# APPROBATION

*Du Révérend Pere Norbert d'Elbecque Docteur en Théologie, ci-devant premier Régent des Etudes à Louvain, & Prieur des Dominicains à Namur.*

J'Ai lû avec un plaiſir que je ne ſaurois exprimer cet excellent Ouvrage : *De l'action de Dieu ſur les Créatures &c.* dans lequel j'ai trouvé la *Prémotion Phyſique*, telle qu'on l'enſeigne dans nôtre Ecole, démontrée à un point, qu'il ſemble qu'on ne puiſſe rien ſouhaiter de plus, & que le raiſonnement humain ne puiſſe pas aller plus loin. Et quoique le ſavant Auteur de ce Traité donne quelquefois à ſes preuves un tour un peu différent de celui des Thomiſtes, il revient cependant toujours à leur grand principe de la dépendance des créatures de leur Créateur, & de la ſubordination eſſentielle des cauſes ſecondes à la cauſe premiere ; & prouve par-là invinciblement la néceſſité de la Prémotion phyſique dans l'ordre naturel & ſurnaturel ; dans l'état d'innocence, comme dans l'état de corruption, & même pour le matériel, c'eſt-à-dire, pour ce qu'il y a de phyſique & d'action dans le péché.

Il développe admirablement bien toutes les difficultés que l'on peut former ſur ce ſujet, & particulierement à l'égard du ſentiment de S. Auguſtin touchant la grace du prémier état ; & fait voir clair comme le jour, que ce ſaint Docteur dans ſon

livre même de la Correction & de la Grace (où ſont les endroits qui paroiſſent les plus embaraſſans) y enſeigne pourtant la neceſſité de la grace efficace par elle même pour ce même état. Il explique de plus parfaitement bien les différens ſyſtémes ſur ces matiéres ; & faiſant voir que ceux des Moliniſtes & des Congruiſtes ſont inſoûtenables, il fait voir en même tems qu'il n'y en a point de plus raiſonnable, & qui ſe ſoutienne mieux dans toutes ſes parties, que celui des Thomiſtes.

Il développe enfin avec une main la plus délicate, tous les plis & replis des paſſions humaines, & en découvre tous les différens mouvemens, réglés & déréglés, d'une maniere qui enleve. De ſorte qu'il y a tout ſujet d'eſperer que cet excellent Ouvrage ſera univerſellement applaudi de tous ceux qui aiment la vérité, & la doctrine de S. Auguſtin & de S. Thomas. Pour moi j'avouë que j'en ſuis ſi charmé, que je ne puis le lire ſans m'en ſentir tranſporté. Je ſoumets pourtant très-humblement mon jugement à celui de l'Egliſe & du S. Siége. Donné à Namur le 3. Juin 1713.

FR. NORBERT D'ELBECQUE Docteur en Théologie, ci-devant premier Regent de l'Etude Générale de Louvain, à préſent Prieur des Dominicains à Namur.

## APPROBATION

*Du Révérend Pere Henri de S. Ignace de l'Ordre des Carmes, ancien Provincial & Lecteur émerite en Théologie.*

J'Ai lû avec beaucoup d'attention & de plaiſir cet excellent Ouvrage, dont le titre eſt : *De l'action de Dieu ſur les créatures : Traité dans lequel on prouve la Prémotion phyſique par le raiſonnement :* & l'ai trouvé ſi ſolide, & ſi plein d'une érudition ſublime, que je le juge digne de paroître en public, comme faiſant beaucoup d'honneur à l'Ecole du Docteur Angelique S. Thomas, & ne contenant rien contre la foi, ni contre les bonnes mœurs. Fait en nôtre Couvent de la Xhavée près de Liege ce 21. Mai 1713.

FR. HENRI DE S. IGNACE de l'Ordre des Carmes, Exprovincial, Lecteur émerite en Théologie.

## APPROBATION

*De Monſieur* D'ARNAUDIN *Docteur de Sorbonne, & Cenſeur Royal des Livres.*

J'Ai lû par l'ordre de Monſeigneur le Chancelier, un Ouvrage intitulé : *De l'action de Dieu &c.* imprimé in douze & in quarto. L'Auteur ſoutient le ſyſtéme de ſaint Thomas, & de ſa ſçavante Ecole ; & par conſéquent cet Ouvrage ne renferme rien de contraire à la foi de l'Egliſe Catholique, Apoſtolique & Romaine. A Paris le 30. Mai 1713.

D'ARNAUDIN.

PRI-

# PRIVILEGE DU ROI.

LOUIS PAR LA GRACE DE DIEU, Roi de France & de Navarre, A nos amez & feaux Conſeillers, les Gens tenans nos Cours de Parlement, Maîtres des Requêtes ordinaires de nôtre Hôtel, Grand Conſeil, Prévôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenans Civils, & autres nos Juſticiers qu'il appartiendra : SALUT. JEAN-BAPTISTE BROVELLIO, Libraire à Lille, Nous aiant fait expoſer qu'il deſireroit faire imprimer un Ouvrage intitulé, *De l'action de Dieu ſur les Créatures*, s'il nous plaiſoit lui accorder nos Lettres de Privilege ſur ce neceſſaires : Nous lui avons permis & permettons par ces Préſentes, de faire imprimer ledit Livre en telle forme, marge, caractere, conjointement ou ſéparément autant de fois que bon lui ſemblera ; & de le vendre, faire vendre & debiter par tout nôtre Royaume, pendant le tems de huit années conſecutives, à compter du jour de la datte deſdites Préſentes. Faiſons déſenſes à toutes ſortes de perſonnes de quelque qualité & condition qu'elles ſoient, d'en introduire d'impreſſion étrangere dans aucun lieu de notre obéiſſance ; & à tous Imprimeurs, Libraires & autres, d'imprimer, faire imprimer, vendre, faire vendre, debiter, ni contrefaire ledit Livre en tout, ni en partie, ni d'en faire aucuns extraits ſous quelque pretexte que ce ſoit d'augmentation, correction, changement de titre, ou autrement, ſans le conſentement par écrit dudit Expoſant, ou de ceux qui auront droit de lui ; à peine de confiſcation des Exemplaires contrefaits, de quinze cens livres d'amende contre chacun des contrevenans, dont un tiers à Nous, un tiers à l'Hôtel-Dieu de Paris, l'autre tiers audit Expoſant, & de tous dépens, dommages & interêts : A la charge que ces Préſentes ſeront enregiſtrées tout au long, ſur le Regiſtre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, & ce dans trois mois de la datte d'icelles ; que l'impreſſion dudit Livre ſera faite dans notre Royaume, & non ailleurs, en bon papier, & en beaux caracteres, conformément aux Reglemens de la Librairie ; & qu'avant que de l'expoſer en vente, il en ſera mis deux Exemplaires dans notre Bibliotheque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle de notre très-cher & féal Chevalier, Chancelier de France, le Sieur PHELYPPEAUX, Comte de Pontchartrain, Commandeur de nos Ordres ; le tout à peine de nullité des Preſentes. Du contenu deſquelles vous mandons & enjoignons de faire jouir l'Expoſant, ou ſes Aians cauſe, pleinement & paiſiblement, ſans ſouffrir qu'il leur ſoit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie deſdites Préſentes, qui ſera imprimée au commencement ou à la fin dudit Livre, ſoit tenuë pour dûëment ſignifiée ; qu'aux copies collationnées par l'un de nos Amez & feaux Conſeillers & Secretaires, foi ſoit ajoutée comme à l'Original. Commandons au premier notre Huiſſier ou Sergent, de faire pour l'éxecution

d'icelles, tous Actes requis & néceſſaires, ſans demander autre permiſſion, & nonobſtant Clameur de Haro, Charte Normande, & Lettres à ce contraires : CAR tel eſt notre plaiſir. Donné à Verſailles le vingt-cinquiéme jour du mois de Juin, l'an de grace mil ſept cens treize, & de notre Regne le ſoixante-onziéme. Par le Roi en ſon Conſeil.

FOUQUET.

Et ledit Brovellio a cedé & tranſporté à François Babuty Libraire à Paris, tous ſes droits & prétentions au préſent Privilege, avec l'impreſſion déjà faite dudit Livre, pour en jouir ſelon les conventions faites entr'eux à Lille, paſſées pardevant Notaires le 27. Juin 1713.

*Regiſtré avec la Ceſſion ſur le Regiſtre No. 3. de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris, page 632. No. 735. conformément aux Reglemens, & notamment à l'Arrêt du 13. Août 1705. Fait à Paris le 19. Juillet 1713.*

L. JOSSE, *Syndic.*

CATA-

Digitized by Google

# CATALOGUE

## *DES LIVRES NOUVELLEMENT IMPRIMEZ, & qui ſe vendent à Paris, chez* FRANÇOIS BABUTY, *Libraire, ruë ſaint Jâques, audeſſus de la ruë des Mathurins, à ſaint Chryſoſtome.*

*De Meſſire* FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTTE FENELON, *Archevêque Duc de Cambray, Prince du ſaint Empire, Comte du Cambreſis, &c.*

RECUEIL de tous les Mandemens qu'il a faits, à l'occaſion des Jubilés, des Priéres publiques, & du Carême; depuis le 15. Novembre 1701. juſqu'au 23. Février 1713. in 12.

Sentimens de Pieté, où il eſt traité de la neceſſité de connoître & d'aimer Dieu, de l'obéiſſance qui lui eſt duë, & de ſa Sainteté; de l'utilité du ſilence, de la ſimplicité, &c. & de pluſieurs matieres des plus importantes & des plus neceſſaires pour la conduite des mœurs & de la vie intérieure, in 12. 2. livr.

*De Monſieur* BARBE' *Prêtre de la Congregation de la Miſſion, & Superieur du Seminaire des bons Enfans.*

Priéres touchantes & affectives, où ſont expliquez en peu de mots, les Evangiles de tous les Dimanches de l'année, de tous les jours du Carême, des Octaves de Pâques, de la Pentecôte & du ſaint Sacrement; des Quatre-Tems, des Myſteres de Nôtre Seigneur & de la ſainte Vierge: Et des Prieres ſur les Fêtes des Saints & Saintes qui ſe célébrent dans l'Egliſe pendant le cours de l'année, avec des Priéres communes pour les Saints & Saintes qui n'en ont point; une Priére à JESUS-CHRIST conſideré comme Pontife des Chrétiens, des Priéres tirées de l'Ecriture ſainte ſur différens ſujets, & pluſieurs autres ſur diverſes matieres importantes, 2. vol. in 12. 4. liv. 10. ſ.

*De Monſieur l'Abbé* MARSOLLIER, *Chanoine & ancien Prévôt de l'Egliſe Cathedrale d'Uſez.*

Apologie ou Juſtification d'Eraſme de Rotterdam, in 12. 2. liv.

Entretiens ſur pluſieurs points importans de la vie Civile & Chrétienne in 12.

Traitez du mépris du monde, & de la pureté de l'Egliſe Chrétienne; avec un Diſcours ſur l'Enfant JESUS, & une Lettre aux Religieuſes de Cantbrige de l'Ordre de ſaint François, qui contient un excellent Eloge de la Solitude, traduits du latin d'Eraſme de Rotterdam. in 12.

Dec

# CATALOGUE

## De M. M. D D. ****.

Adorations à notre Seigneur JESUS-CHRIST, ſur ſes Myſteres & ſes principales actions ; ſur pluſieurs de ſes divines paroles, & ſur les noms & qualitez qui lui ſont donnez dans l'Ancien & le Nouveau Teſtament, &c. avec des Litanies tirées de l'Ecriture ſainte ſur ce qu'il y a de plus moral dans l'ancien & le nouveau Teſtament, diviſées pour tous les jours de la Semaine. in 12.

Explication du Sermon que JESUS-CHRIST fit ſur la montagne, rapporté par ſaint Matthieu au chapitre 5. 6. & 7. de ſon Evangile, où ſont expliquez ſolidement & clairement les principes, & les plus importantes veritez de la morale Chrétienne, in 12.

De l'action de Dieu ſur les Créatures : Traité dans lequel on prouve la Prémotion phyſique par le raiſonnement ; & où l'on examine pluſieurs Queſtions qui ont rapport à la nature des eſprits & à la Grace, ſix vol. in 12. & 2. vol. in 4.

De la Grandeur & de l'Excellence des Femmes au-deſſus des Hommes : Ouvrage compoſé en Latin par Henry Corneille Agrippa, & traduit en François avec pluſieurs Notes curieuſes, & la vie du même Agrippa, in 12. 1. liv. 5. ſols.

*Outre les Livres que ledit Babuty imprime, on trouvera encore chez lui pluſieurs autres Livres rares, tant anciens que nouveaux, ſur toutes ſortes de matieres : Comme Theologie, Juriſprudence, Philoſophie, Belles-Lettres & Hiſtoires.*

# PREFACE.

COmme il y a peu de vérités qui ſoient plus oppoſées aux préjugés de la raiſon humaine que celle de la grace efficace, il y en a peu auſſi contre leſquelles elle ſe ſoit élevée avec plus de force. Il n'eſt preſque point de voie qu'elle n'ait tentée pour s'en écarter, ni de moien qu'elle n'ait mis en œuvre pour la combattre.

Mais, au milieu de ces combats & de ces oppoſitions, nous n'avons pas beſoin de chercher une reſſource dans cette raiſon même qui les ſuſcite, aiant pour appui & pour conſolation les livres ſaints & les écrits des Docteurs de l'Egliſe.

Comme l'efficace de la grace de Jeſus-Chriſt y eſt exprimée ſous une infinité de formes, & marquée par les traits les plus magnifiques, il n'eſt pas néceſſaire qu'une philoſophie toute humaine vienne encore ici donner ſon ſuffrage, & ratifier par des découvertes purement naturelles cette haute & divine théologie que nous avons reçue du Verbe éternel. Quelque effort même que faſſe l'eſprit humain qui eſt plein de ténebres, jamais il ne ſera capable d'éteindre une lumiere qui nous vient d'enhaut, ni de donner atteinte à une vérité qui eſt établie ſur ces fondemens inébranlables.

Auſſi nous ſuffit-il de ſavoir que la doctrine de la grace efficace eſt celle de l'Ecriture & de la Tradition; que c'eſt elle en particulier que S. Auguſtin a enſeignée d'une maniere ſi admirable, auſſi bien que S. Thomas ſon diſciple; & que les Conciles, les Peres, & les ſouverains Pontifes nous addreſſent à ces ſources, pour y puiſer les eaux pures d'une ſageſſe ſalutaire.

Inſtruits par une telle autorité, nous n'attendons pas, pour y déférer, que nous aions encore une aſſurance du côté de la raiſon; & nous ne demandons pas à voir de nos yeux ce que nous entendons les SS. Docteurs enſeigner avec tant de force.

Il eſt vrai que non ſeulement ces Saints nous apprennent cette doctrine en qualité d'interpretes des Ecritures, mais que remplis d'une abondance de lumiere, ils l'appuient encore ſur des principes qui la ſoutiennent & la défendent par eux mêmes. Et c'eſt un ſurcroît de conſolation pour ceux qui écoutent avec une ſimplicité d'enfant la doctrine des SS. Peres, de retrouver dans leurs ouvrages des lumieres bien ſupérieures à celles qu'ils leur avoient ſoumiſes. Car ces

principes qu'ils établiſſent ſont ſi riches & ſi féconds, que, pour peu qu'on les pénetre, l'on y découvre de grands tréſors, & l'on y apperçoit une force & une lumiere qui fait diſparoître les foibles raiſonnemens d'une ſuperficielle philoſophie.

Par ce moien les défenſeurs de la grace efficace trouvent de quoi repouſſer ceux qui les attaquent, je ne dis pas par les mêmes armes, mais par des armes bien plus puiſſantes, puiſque ce ſont les SS. Docteurs qui les leur mettent en main. La Providence a voulu que tout conſpirât à établir cette vérité importante, & que non ſeulement elle eût pour ſoi le poids de l'autorité, mais qu'elle eût même un aveu de la part de la raiſon. Je parle d'une raiſon rectifiée ſur la doctrine des Peres, & délivrée de ſes préjugés.

C'eſt pourquoi, aux preuves tirées de l'Ecriture & de la Tradition les Théologiens en ont joint de cette eſpece, perſuadés qu'ils ne doivent pas négliger un moien que nous offre la Providence de défendre cette vérité.

Il eſt vrai que pour réfuter ceux qui cherchent à ramener la doctrine de S. Auguſtin à ce qu'ils s'imaginent être plus conforme à la raiſon, ou ceux même qui oſent combattre de front une ſi reſpectable autorité, le grand moien eſt de les renvoier à ce S. Docteur même, en faiſant ſentir aux uns, que ſa doctrine eſt trop claire pour que la raiſon puiſſe l'éluder; & aux autres, que ſon autorité eſt trop forte & trop appuiée, pour qu'elle puiſſe y prévaloir.

Mais à ce moien il y en a un autre ſubordonné, qui conſiſte à développer les principes de ce Pere & de S. Thomas ſon diſciple, & à mettre en œuvre les propres raiſonnemens de ces ſaints Docteurs. Or quoique de ces deux moiens le prémier ſoit pleinement ſuffiſant, le ſecond ne laiſſe pas d'avoir certains avantages, & en particulier celui de confondre une raiſon qui ſe livre trop à ſes préventions, & de faire voir combien les ſyſtemes qu'elle invente ſont foibles, dans le point même où on les croit ſi forts; & combien au contraire la doctrine de la grace efficace eſt forte, juſques dans le point qu'on regarde comme ſon foible. C'eſt dans cette vue qu'on a cru qu'il ſeroit utile de raſſembler certains raiſonnemens ſur cette matiere, & de découvrir ſon union & ſes rapports, ſoit avec différentes vérités philoſophiques, ſoit avec pluſieurs points importans & capitaux de la religion.

On ne s'étendra point ici à rendre raiſon pourquoi l'on fait maintenant paroître cet ouvrage; la circonſtance du temps & la ſituation

tion des affaires parlent ſur cela aſſez hautement. Mais on ne doit point manquer d'avertir qu'on ne l'a entrepris que par obéiſſance & par ſoumiſſion, ni paſſer ſous ſilence les précautions avec leſquelles on y eſt entré.

1. Si l'on emploie le raiſonnement ſur cette matiere, ce n'eſt pas pour inventer de nouveaux ſyſtemes de théologie, ni ſe fraier des routes différentes de celles de nos Peres. Marcher ſans guide dans des voies ſi difficiles, ou s'écarter de ceux que l'Egliſe nous a donnés, ce ſeroit s'expoſer à toutes ſortes de périls. La fonction qui convient à la raiſon, lorſqu'elle eſt appellée à un ſi noble uſage, eſt de ſe prêter à l'autorité, & non point d'en diſpoſer; de ſe former ſur cette regle, & non point la courber ſelon ſes caprices; de faire ſervir en ſa faveur tout ce qu'elle a de forces & d'inſtrumens, & non point dominer ſur l'autorité même. Car ſi Dieu veut quelquefois emploier au combat *les ſerviteurs des Princes*, il ne veut pas qu'ils oublient ni leur dépendance ni leur foibleſſe. 3. Reg. 20. 14

2. Non ſeulement on emploie la voie du raiſonnement pour défendre une doctrine qui eſt celle des Peres, mais pour la défendre par leurs principes mêmes. Dans preſque tous les chefs d'argumens qu'on va propoſer, on marquera quelqu'un de leurs paſſages qui en établit le fondement, ou qui en contient le précis. Souvent, il faut l'avouer, un de ces paſſages exprimé en peu de paroles ouvre un champ aſſez vaſte, & donne occaſion à diverſes recherches de métaphyſique: mais c'eſt ce qui marque la profondeur de leur doctrine, qui découvriroit de merveilleuſes richeſſes à quiconque ſeroit aſſez heureux pour en concevoir & l'enchaînement & l'étendue.

Après tout, ſans ce ſecours jamais auroit-on fait de ſemblables découvertes? La nature, à la vérité, préſente certains traits: mais notre raiſon, foible & aveugle comme elle eſt, jamais par elle même auroit-elle eu aſſez de force pour ſurmonter cette foule de préjugés qu'il faut combattre, & aſſez de pénétration pour former un corps de doctrine ſur des vérités ſi ſublimes? Au reſte, ſi les raiſonnemens qui établiſſent la grace efficace & la prémotion phyſique, doivent leur invention à l'autorité, ils ont par eux mêmes leur fermeté & leur certitude, qu'on ne laiſſeroit pas d'appercevoir, quand même on les ſépareroit de tout autre appui.

3. A Dieu ne plaiſe que la raiſon emploiée à cet uſage veuille pénétrer juſques dans le ſanctuaire, lever le voile, découvrir des myſteres cachés, & ſonder des voies incompréhenſibles. Il y a dans les vérí-

vérités de la grace un ſecret impénétrable ; & la raiſon même, ſi on l'écoute fidelement, nous force de reconnoître ce que les Ecritures & les Peres nous enſeignent, que nous devons ſur ces matieres faire un ſacrifice de notre raiſon.

Peut-être trouvera-t-on que dans cet ouvrage l'on embraſſe trop de matieres, & qu'on fait entrer une trop grande multitude de queſtions, pour les rapporter à ce point unique. Mais, outre qu'on y a été engagé par le fil imperceptible des matieres, il faut conſidérer encore que la queſtion de la grace efficace & de la prémotion phyſique ne doit point être miſe au rang de ces queſtions légeres & ſans ſuite, qui ſont renfermées dans une étroite circonférence. Ici tous les êtres du monde ſe préſentent pour dépoſer en faveur de leur Auteur, pour annoncer les œuvres de ſes mains toutes-puiſſantes ; & plus on les éxamine par parties & ſous différentes faces, plus auſſi l'on y découvre d'une part le caractere d'une dépendance univerſelle, & de l'autre des marques évidentes d'une Providence qui diſpoſe, qui gouverne & qui détermine.

On ne doit pas diſſimuler que la méthode qu'on a été engagé de ſuivre, eſt peu propre à faire ſentir cette onction qu'on apperçoit, lorſqu'on lit S. Auguſtin ſur cette matiere. Ses écrits, ſi recommandables par toutes ſortes d'endroits, le ſont encore infiniment par celui-ci. Ce ne ſont point des ornemens étrangers qu'on y voit régner, ni des figures affectées, mais une noble ſimplicité qui touche le cœur, un goût de religion qui l'intéreſſe, & une ſainte ardeur qui accompagne par tout la lumiere.

Certainement il faut reconnoître que l'étude de ſes ouvrages eſt bien préférable aux méditations de l'eſprit humain, & tout autrement utile & conſolante que les recherches de métaphyſique. Dieu, qui l'a ſuſcité pour défendre ces grandes vérités, a réuni en lui les qualités les plus éminentes pour nous le faire paroître grand & eſtimable dans tous les genres ; grand dans les dons de la nature, par l'eſprit le plus ſublime & le plus capable de ſyſtême qu'il y ait eu au monde ; grand par la plus parfaite humilité & la ſoumiſſion la plus profonde à la parole de Dieu, ſoumiſſion qui l'a diſpoſé à une ſi haute intelligence ; grand par une effuſion ſurnaturelle de lumieres, & par une abondante communication des dons de Dieu ; grand enfin par l'autorité que l'Egliſe lui a donnée, en conſidérant ſa doctrine comme un dépôt précieux, en la transmettant de ſiecle en ſiecle comme un bien héréditaire, & en nous renvoiant à ſes ouvrages, pour nous in-

Digitized by Google

inſtruire de ce qu'elle ſuit & de ce qu'elle tient ſur ces matieres. * C'eſt auſſi dans les ouvrages de ce Pere qu'a puiſé S. Thomas, qui eſt lui même une ſi grande lumiere ; & notre conſolation, auſſi bien que notre ſureté, eſt d'avoir ces deux Saints pour conducteurs & pour arbitres de nos difficultés.

Comme l'on a mis la main à cet ouvrage dans la vue de ſoutenir la vérité, l'on eſpere s'y conduire dans un eſprit de charité; & l'on a cette confiance que la grace toute-puiſſante, en l'honneur de laquelle on a eu deſſein de travailler, gardera notre cœur & notre eſprit en Jeſus-Chriſt notre Seigneur.

* *Clemens VIII.* Cùm multi Pontifices & prædeceſſores noſtri doctrinæ S. Auguſtini tam acres fuerint aſſertores ac vindices, ut quaſi hæreditario jure eam in Eccleſia relinqui voluerint, æquum non eſt ut patiar illam hâc hæreditate privari.

*Hormiſdas Epiſt. ad Poſſeſſorem.* De arbitrio tamen libero & gratiâ Dei, quid Romana, hoc eſt, Catholica ſequatur & aſſeveret Eccleſia, licèt in variis libris Beati Auguſtini, & maximè ad Hilarium & Proſperum, poſſit cognoſci; tamen in ſcriniis eccleſiaſticis expreſſa capitula continentur.

TABLE

# TABLE DES CHAPITRES.


DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

§. I. *Etat de la question.* 1
§. II. *Préjugés à éviter.* 4
§. III. *Plan de l'Ouvrage.* 7

SECTION PREMIERE.

*La Prémotion physique touchant les actions humaines en général, considérées selon leur être physique.*

CHAP. I. *Preuves de la Prémotion physique tirées des actions des corps.* 8
CHAP. II. *L'essence des actions & des modalités spirituelles comparée avec celle des actions & des modalités corporelles.* 12
CHAP. III. *De la Prémotion physique dans la production des actions spirituelles, considérées en général, selon leur être physique.* 18
CHAP. IV. *Continuation de la même matiere, touchant la production des actions spirituelles.* 24
CHAP. V. *La Prémotion physique démontrée par la conservation.* 30
CHAP. VI. *La Prémotion physique démontrée par le concours.* 36

SECTION SECONDE.

PREMIERE PARTIE.

*La Prémotion physique touchant les actions humaines en général, considérées selon leur être moral.*

CHAP. I. *Où l'on considere cette question du côté de notre intérêt.* 40
CHAP. II. *De la perfection de l'homme.* 44
CHAP. III. *De la foi.* 46
CHAP. IV. *De l'esperance.* 51
CHAP. V. *De l'amour de Dieu.* 57
CHAP. VI. *De l'adoration.* 59
CHAP. VII. *De la priere.* 61
CHAP. VIII. *De l'action de grace.* 70
CHAP. IX. *De la crainte & de la vigilance.* 73
CHAP. X. *De quelques autres devoirs.* 75
CHAP. XI. *De l'humilité.* 77

SECONDE SECTION.

SECONDE PARTIE.

*On continue de prouver la Prémotion physique par des preuves morales.*

CHAP. I. *Des paroles échapées.* 81
CHAP. II. *De la foiblesse humaine.* 82
CHAP. III. *De l'histoire du genre humain en général.* 85
CHAP. IV. *De Jesus-Christ.* 94
CHAP. V. *De la conversion du cœur.* 95
CHAP. VI. *Des opérations extraordinaires.* 97
CHAP. VII. *Réfutation de quelques objections qui ont rapport à trois grandes plaies de la morale chrétienne.* 99

SECTION TROISIEME.

*La Prémotion physique touchant les actions de l'esprit en particulier.*

CHAP. I. *De la connoissance en général.* 103
CHAP. II. *De la connoissance par rapport à son objet en général.* 107
CHAP. III. *De la connoissance de Dieu, c'est-à-dire, de l'être infiniment parfait.* 110
CHAP. IV. *De l'être même de nos perceptions.* 115
CHAP. V. *De la connoissance des autres objets, & premierement de la connoissance des corps.* 122
CHAP. VI. *De la connoissance des êtres distingués de nous.* 129
CHAP. VII. *De la connoissance que nous avons de notre intelligence.* 132
CHAP. VIII. *Des sensations.* 138
CHAP. IX. *De la réunion de nos connoissances.* 146

QUATRIE'ME SECTION.

*La Prémotion physique touchant les actions de la volonté en particulier.*

CHAP. I. *De l'amour en général.* 155
CHAP. II. *Suite de la même matiere de l'amour en général.* 158
CHAP. III. *Des degrez d'amour.* 169
CHAP. IV. *De l'amour de la fin & des moiens.* 173
CHAP. V. *Des vertus.* 185
CHAP. VI. *Des passions.* 197
CHAP. VII. *De la nature de l'amour.* 206
CHAP. VIII. *De l'amour pur.* 210
CHAP. IX. *Du plaisir.* 229
CHAP. X. *De l'etre de l'amour.* 239

CINQUIE'ME SECTION.

*La Prémotion physique, par rapport à la dépravation & au rétablissement de l'entendement & de la volonté.*

CHAP. I. *De l'ignorance.* 249
CHAP. II. *De la concupiscence.* 260
ART. I. *De la concupiscence en général.* 261
ART. II. *Des plaisirs sensibles.* 267
ART. III. *De la nature de la concupiscence.* 281
CHAP. III. *De la grace habituelle.* 291
CHAP. IV. *De la grace actuelle & de la différence des deux états.*
ART. I. *Remarques générales sur la ressemblance & la différence des deux états.* 308
ART. II. *La maniere dont l'homme agit dans l'état présent.* 310
ART. III. *La maniere dont l'homme faisoit des actions saintes dans l'état d'innocence, comparée avec celle de cet état-ci.* 318
ART. IV. *La maniere dont l'homme a péché dans l'état d'innocence.* 326
ART. V. *Où l'on éxamine le sentiment de S. Augustin sur la grace des deux états.* 335
ART. VI. *Où l'on continue d'examiner le sentiment de S. Augustin, sur la différence des deux états.* 347
CHAP. V. *Des causes & occasions de la grace.* 380
NOTE *Pour le premier chapitre de la seconde partie de la deuxieme section.* 1
ADDITION *Au chap. 2. de la 1. section.* 13


LA

# LA PRÉMOTION PHYSIQUE

## PROUVÉE PAR LE RAISONNEMENT.

## DISCOURS PRELIMINAIRE.

### §. I.

### *Etat de la queſtion.*

LORSQU'ON entreprend d'éxaminer les matieres de la Grace, dès les prémieres démarches d'une recherche éxacte & ſérieuſe, l'on ſe trouve embarraſſé par une multitude de ſentimens différens, & l'on eſt étonné de voir que l'hiſtoire ſeule de ces opinions, ſi l'on veut s'en inſtruire à fond & remonter de ſiecle en ſiecle, eſt une ſcience aſſez vaſte & une étude aſſez pénible.

Il ſemble même que cette diverſité de ſentimens répande des obſcurités ſur cette matiere, & la rende d'un plus difficile accès. Plus on apperçoit d'opinions, au travers deſquelles il faut ſe faire jour, moins on ſe croit à portée de pénétrer juſqu'à la vérité; & c'eſt là un des mauvais effets que produit la licence qu'on s'eſt donnée de s'écarter de l'ancienne doctrine, pour ſe livrer ſans retenue aux inventions de l'eſprit humain.

Le partage d'opinions, ſi grand qu'il puiſſe être, n'eſt point ſurprenant ſur une queſtion de cette nature. L'intéreſt qu'il eſt naturel de prendre à une matiere qui nous touche de ſi près, & qui entraîne après elle de ſi importantes conſéquences; des préjugés ſans nombre & de toute eſpece; les différentes faces ſous leſquelles on peut l'enviſager, ſoit du côté de Dieu, de ſon pouvoir ſouverain, de ſa ſcience, de ſa juſtice; ſoit du côté de l'homme, de ſa dépendance, de ſa foibleſſe, de ſa liberté; pluſieurs raiſons en un mot ont conſpiré à diviſer les eſprits, & à leur faire prendre tant de routes différentes.

Quiconque ſe propoſe de traiter cette matiere dans toute ſon étendue, ne peut ſe diſpenſer d'entrer dans la diſcuſſion hiſtorique de ces diverſes opinions. Pour moi je n'ai point deſſein d'embraſſer un ſi grand projet.

Seulement, pour me mettre au fait de la queſtion, il me ſuffira de faire, en moins de mots qu'il me ſera poſſible, une analyſe de tous ces ſyſtemes. Et au fond je ne ſai ſi de faire cette énumeration abrégée des ſentimens qu'il eſt poſſible d'embraſſer ſur cette matiere, ce n'eſt point faire en quelque ſorte le récit de ceux qu'on a effectivement embraſſés; car on n'en peut preſque point imaginer, ſi déraiſonnables & ſi pernicieux qu'ils puiſſent être, qui n'aient trouvé leurs auteurs & leurs partiſans.

Mais afin d'être en état de voir d'un coup d'œil toutes ces opinions différentes, je vais les ranger dans une eſpece de table. C'eſt un moien qui me paroît propre pour donner à mes idées plus de juſteſſe & de préciſion.

I.

Ou Dieu agit ſur le libre arbitre; ou il n'y agit point.

II.

Si Dieu agit ſur le libre arbitre, ou il le fait par des ſecours extérieurs qui ſont la loi & la doctrine; ou il le fait par des ſecours intérieurs.

III.

Si Dieu agit par des ſecours intérieurs ſur le libre arbitre, ou ces ſecours ne s'étendent qu'à certaines facultés, par éxemple, à l'entendement & non pas à la volonté; & à une certaine maniere d'opérations, par éxemple, à la perfection des bonnes œuvres, & non pas au commencement; ou ces ſecours ſont néceſſaires pour toutes les facultés, & pour toutes les bonnes actions.

IV.

Si les ſecours intérieurs de Dieu ſont néceſſaires pour toutes les bonnes actions, ou ces ſecours ſont habituels; ou ils ſont actuels.

V.

Si les ſecours intérieurs & actuels ſont néceſſaires pour toutes les bonnes actions, ou ces ſecours agiſſent moralement; ou ils agiſſent phyſiquement.

VI.

Si ces ſecours agiſſent moralement, ou ils ont la force par eux mêmes de faire que le libre arbitre ſe détermine de telle maniere plutôt que de telle autre; ou ils n'en ont pas la force. Des ſecours qui n'ont pas la force de faire par eux mêmes que la volonté ſe détermine de telle maniere, ne ſont point efficaces par eux mêmes. Poſé ces ſecours, il n'y a point d'inconvénient de leur part, qu'il arrive que la volonté ſe détermine actuellement ou à faire l'action à quoi ils tendent, ou à en faire une toute oppoſée. Dieu de toute éternité ſait ce qui en arrivera; & lorſqu'il prévoit que ces ſecours ſeront ſuivis de leur effet, c'eſt que d'un côté il prévoit que la volonté voudra bien y conſentir, s'ils lui ſont donnés dans telles circonſtances; & que d'un autre côté il ſe propoſe de les lui donner dans ces circonſtances. C'eſt en quoi conſiſte l'infaillibilité des évenemens futurs, poſé les ſecours de ce genre.

Ces ſecours ſont des attraits qui excitent la volonté à ſe déterminer; & quand elle ſe détermine, Dieu lui donne un concours phyſique concomitant. C'eſt là ce qu'on appelle le Congruiſme.

Des ſecours qui ont la force par eux mêmes de faire que la volonté ſe détermine de telle ou telle maniere, ſont efficaces par leur nature. Ces ſecours conſiſtent dans un ſaint attrait & une délectation céleſte, qui par ſa propre force fait que la volonté ſe détermine infailliblement à y conſentir, lorſque cette ſainte délectation eſt ſupérieure à l'attrait de la concupiſcence; c'eſt une des manieres d'expliquer ce qu'on appelle la délectation victorieuſe.

VII.

Si les ſecours agiſſent phyſiquement, ou ils ne ſont point cauſe que la volonté créée ſe détermine à telle action en particulier, plutôt qu'à telle autre; ou ils en ſont cauſe.

On peut concevoir en deux manieres que

que des ſecours phyſiques ne ſoient pas cauſe que la volonté ſe détermine à telle action, plutôt qu'à telle autre. La prémiere eſt que ces ſecours précedent la détermination de la volonté; en ſorte néanmoins que Dieu ne détermine la volonté qu'à l'action en général, ſans la déterminer à une action d'une eſpece ou d'une autre.

La ſeconde eſt que ces ſecours ne précedent pas l'action de la volonté, mais l'accompagnent; en ſorte que, quand l'homme ſe détermine à agir, Dieu dans le même inſtant influe dans ſon action, & c'eſt ce qu'on appelle concours concomitant.

## VIII.

Si les ſecours phyſiques ſont cauſe que la volonté ſe détermine à telle ou telle action en particulier, ou cette détermination eſt telle que la volonté ne ſe détermine point librement, mais néceſſairement; ou cette détermination eſt telle que la volonté pouſſée par ces ſecours ſe détermine ſans contrainte & ſans néceſſité, mais avec liberté d'indifférence. Un ſecours de cette derniere eſpece s'appelle prémotion phyſique, c'eſt-à-dire, un ſecours phyſique qui précede la détermination de la volonté, & qui fait qu'elle ſe détermine librement & avec indifférence.

C'eſt ce dernier ſentiment qu'on va tâcher d'établir par des raiſonnemens de toutes ſortes de genres. On ne s'arrêtera à traiter des autres ſentimens en particulier qu'autant que cela paroîtra indiſpenſablement néceſſaire. Il ſuffit, pour diſſiper les ténebres, de préſenter la lumiere; &, pour nous garantir des fauſſes opinions, de nous mettre dans la voie de la vérité.

On va donc prouver le beſoin que nous avons d'un ſecours intérieur, actuel, prédéterminant ſur notre ame, qui fait qu'elle ſe détermine à chaque bonne action en particulier, ſans bleſſer néanmoins la liberté d'indifférence. Tel eſt le ſyſteme de ceux qu'on appelle Thomiſtes. L'autorité de l'Ecriture & de la Tradition a porté ces Théologiens à admettre, dans l'état où nous ſommes, une grace efficace & prédeterminante; & les lumieres du raiſonnement leur ont auſſi fait reconnoître dans l'état d'innocence une prémotion, c'eſt-à-dire, un ſecours phyſique & une opération prédéterminante. Ils ont admis l'une, à cauſe de la foibleſſe de l'homme corrompu; & l'autre, à cauſe de la dépendance de la créature dans toutes ſortes d'états. Ils reconnoiſſent néanmoins que, quoique l'homme en tout état ait beſoin d'un ſecours phyſique & prédéterminant, toutefois les ſecours qui lui ſont accordés pour le relever après ſa chute, doivent être plus puiſſans & plus forts, différens par conſéquent de ceux qui ſervoient à le maintenir dans ſon innocence.

Ces mêmes Théologiens ont étendu ſi loin la doctrine de la prémotion, qu'ils l'admettent non ſeulement pour les actions ſaintes & méritoires de toutes ſortes d'états, mais encore pour les actions mauvaiſes & criminelles; non ſeulement pour les actions des eſprits, mais pour celles des corps. On eſpere que les raiſonnemens qu'on aportera dans la ſuite, montreront combien ce ſyſteme eſt vrai dans toutes ſes parties; combien il eſt ſuivi & ſoutenu; combien même il eſt capable d'inſpirer de nobles & de magnifiques idées de la majeſté ſuprême, & de nous faire ſentir, d'une maniere vive & profonde, la foibleſſe de la nature corrompue, la baſſeſſe de la créature, & l'étendue de ſes obligations.

## §. II.

### *Préjugés à éviter.*

DAns cette diſcuſſion plus que dans toute autre, les préjugés ſe préſentent en foule, & ils y ont plus de force & plus d'artifice. La complaiſance, la crainte, l'éxemple, certaines préventions qui ſont comme naturaliſées dans notre ame, pluſieurs autres motifs ſont capables de nous détourner de la vérité : & à la faveur d'une matiere intéreſſante & profonde, ces préjugés ont plus d'aſcendant pour nous ſéduire.

Mais outre ces préjugés communs à tous les ſyſtemes qu'on peut embraſſer ſur la grace, il y en a de plus forts & de plus cachés, qui touchent particulierement la doctrine que je ſoutiens, & qui ſe prennent de ſon propre caractere, ou plutôt du fond même de notre corruption, & de l'oppoſition qui ſe trouve entre cette doctrine & la ſituation préſente de notre eſprit & de notre cœur.

Quand je parle de la ſituation de notre eſprit, ce n'eſt pas ſimplement de ſa foibleſſe que je veux parler. S'il n'alléguoit contre cette doctrine que ſon peu de force & ſon peu de lumiere; s'il ſe contentoit de dire que ſes efforts ſont trop languiſſans pour ſaiſir des vérités ſi fortes, ſes vues trop courtes & trop baſſes pour atteindre à un point ſi élevé; ſi, dis-je, il ne formoit que de ſemblables oppoſitions, il n'en ſeroit que plus propre pour entrer dans cette ſublime doctrine.

L'aveu de notre foibleſſe differe peu de la profeſſion ouverte du beſoin que nous avons d'une grace toute puiſſante : & plus nous nous ſentons vuides & dépourvus de tout, plus nous ſommes diſpoſés à nous appuier ſur d'autres forces que les nôtres.

Ce qui nous indiſpoſe contre cette doctrine, c'eſt moins notre ignorance, que notre préſomption; c'eſt moins foibleſſe que fierté.

Notre eſprit qui rampe par terre, & qui n'a formé ſon goût que pour les objets ſenſibles, prétend néanmoins ſe rendre maître, lorſqu'il s'agit de vérités ſpirituelles & relevées; il refuſe de ſe contraindre à leur forme, & veut les plier à la ſienne; il oſe même rejetter comme des chimeres celles qui lui paroiſſent abſtraites & métaphyſiques, & qui ſe montrent à lui ſans être teintes de quelques couleurs ſenſibles, & accompagnées de quelques ſecouſſes qui l'ébranlent.

Il y a plus, non ſeulement nous ſommes portés à méconnoître la main inviſible qui agit ſur nous, préciſément parce qu'elle eſt inviſible & qu'elle n'imprime point en nous un ſentiment diſtinct de ſon action; mais encore parce que nous éprouvons que c'eſt nous mêmes qui agiſſons ſur nous mêmes, & que nous avons un ſentiment très profond & très intérieur de notre liberté & de notre pouvoir.

Au reſte ce ſentiment nous avertit que c'eſt nous mêmes qui agiſſons; mais il n'exclut point l'action de Dieu qui nous fait agir. Il nous avertit que nous nous déterminons; mais il ne nous dit point que c'eſt indépendemment d'un ſecours prédéterminant. En nous annonçant même ce que nous pouvons & ce que nous faiſons, il nous annonce ce que Dieu nous a donné dès notre naiſſance, & ce qu'il continue de nous donner dans la ſuite. Mais notre cupidité abuſe d'un ſentiment ſi naturel & ſi légitime : elle le traveſtit en ce qu'il n'eſt pas : elle lui impute un langage différent du ſien; & au lieu qu'il nous inſtruit des prérogatives d'une nature maitreſſe de ſes actions, mais dépendante d'un maître ſupérieur, elle nous porte à croire qu'il parle en faveur d'un

cœur

cœur orgueilleux, qui voudroit ne reconnoître que lui même pour arbitre de lui même.

Il eſt difficile de comprendre juſqu'à quel point nous ſommes jaloux de nos propres droits, & combien nous ſommes portés à les étendre. Moins nous en trouvons en nous, plus il ſemble que nous aions d'attention & d'avidité à les augmenter. L'orgueil, c'eſt-à-dire, l'amour déréglé de notre excellence eſt de toutes nos plaies la plus vive & la plus dangereuſe. Nous aſpirons à croître à nos propres yeux, & à nous mettre au deſſus de tout. Avec une telle diſpoſition de quel œil ne ſommes-nous pas tentés de regarder le ſentiment de notre pouvoir; pouvoir d'ailleurs ſi conſidérable, qui nous fait commander à nos propres actions; pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de nous déterminer d'une maniere ou d'une autre? L'impreſſion que nous ſentons de ce pouvoir, eſt une impreſſion forte, aſſurée, indubitable. Plus nous concevons ce pouvoir indépendant, plus il ſemble avoir de relief & de grandeur. Une penſée ſi flateuſe s'inſinue doucement dans notre ame : elle ſe préſente avec tant d'agrément, qu'il eſt difficile de nous refuſer à ſon attrait.

L'autre au contraire, je veux dire, la doctrine des ſecours efficaces & prédéterminans, porte un caractere de dureté, de rigueur & de gêne. Notre orgueil ſouffre impatiemment la dépendance & la ſervitude; il aime à ſecouer le joug, à s'affranchir, à ſe mettre au large. Lui qui voudroit dominer ſur toute la nature, eſt bien éloigné de ſe laiſſer dominer lui même, & de reconnoître au fond de notre être un Souverain qui y éxerce un empire inviſible.

Pour peu que cette doctrine puiſſe être conteſtée, on comprend combien il eſt facile de ſe ranger pour le parti qui ſemble nous favoriſer; & comment ne trouveroit-on pas de quoi la conteſter? Le prétexte du libre arbitre détruit par un ſecours efficace ne ſe préſente-t-il pas d'abord? Ne voit-on pas qu'en parlant à notre ame d'une maniere qui ſemble la rehauſſer, il n'eſt pas difficile de ſe faire écouter; & qu'à l'abri de certains droits inconteſtables, on pourra travailler impunément pour d'autres qui nous intéreſſent.

Il n'eſt point de ſéduction plus puiſſante, que celle qui nous eſt préparée par l'orgueil. Que ne peut-il pas, pour peu qu'il ſe voie ſecondé; & manque-t-il de l'être dans une matiere ſi ſuſceptible de différens tours?

Il eſt donc néceſſaire, avant que d'entrer dans cette matiere, de ſe précautionner contre ces préjugés; & prémierement, de réprimer les révoltes de notre cœur contre une doctrine qui l'humilie; ſecondement, de corriger le défaut d'un eſprit que ſe livre trop à l'imagination & au ſenſible, quoi qu'après tout, comme on le verra dans la ſuite, cette doctrine ne ſoit pas entierement deſtituée de preuves de cette nature. Rien n'eſt plus important que de nous tenir en garde contre ces préjugés; car lorſqu'on s'y abandonne, on peut en venir juſqu'à d'étranges extrémités.

Il eſt vrai que ſouvent des lumieres ſupérieures nous empêchent de porter ſi loin nos égaremens, & qu'elles nous apprennent que Dieu opere dans notre ame, ſans nous donner le ſentiment diſtinct de ſon opération, & ſans nous ôter la liberté ſur les nôtres. Mais il eſt vrai auſſi que nous devons craindre d'allier enſemble la vérité avec le menſonge, en voulant faire un mélange de nos préjugés avec ces lumieres.

Car il eſt ſurprenant combien ces préjugés ont de forces ſecretes & de retours preſque imperceptibles. Quelquefois on ſe croit attaché par des raiſonnemens ſoli-

des à un système qui étend le pouvoir de l'homme au delà des bornes, tandis que ce sont des préjugés qui agissent au fond du cœur, & qui étant ingénieux à nous séduire, se couvrent de raisons apparentes pour donner un air de vérité aux prétentions les plus insoutenables.

Après tout, si la doctrine de la grace efficace & de la prémotion est en butte à tant de préjugés; préjugés communs aux autres sentimens; préjugés propres & qui attaquent en particulier celui-ci; préjugés de l'esprit; préjugés du cœur; si de tous les sentimens sur la grace c'est celui qui a le plus à combattre contre les préjugés, on ne doit point en être ébranlé; & il me semble au contraire que c'est ce qui doit prévenir en faveur de cette doctrine. Car à suivre les principes de logique, l'on doit conclurre que plus un sentiment combat nos préjugés, plus il fortifie notre raison, & fait triompher la vérité.

Ce qui donne encore plus de poids à cette réflexion, c'est de voir le consentement presque universel, avec lequel cette doctrine a été soutenue malgré l'effort de tant de préjugés.

Pour envisager ceci dans son point de vue, il faudroit remonter environ un siecle, & se placer au moment précis qui a précédé la naissance des dernieres disputes. Dans cette situation, qu'on porte les yeux sur toutes les parties de l'Eglise; qu'on rassemble les docteurs qui vivoient dans ce temps; qu'on parcoure les autres siecles; qu'on réunisse les auteurs qui se sont expliqués sur cet article, qui peut douter que le nombre de ceux qui tenoient pour la grace efficace par elle même, ne fût incomparablement plus grand que celui des Théologiens qui ne la tenoient pas; que ce ne fût le sentiment reçu, le sentiment général? Quel crédit même & quelle autorité n'avoit pas le système de la prémotion, quoi que cette question, quand on la distingue de l'autre, soit moins importante par rapport à nous.

Ici je mets à part l'autorité des saints docteurs & les lumieres surnaturelles qui les éclairent; car ce n'est pas le lieu de montrer que la Tradition dépose pour cette doctrine. Je demande seulement s'il est naturel de s'imaginer que tant de personnes si habiles & si respectables se fussent écartées des préjugés les plus forts, pour donner dans d'autres beaucoup plus foibles; & s'il est croiable que ces personnes eussent surmonté des difficultés aussi grandes que celles qui se rencontrent dans la doctrine de la grace efficace, si elles n'avoient eu des motifs pour le faire, encore plus considérables.

Lorsqu'un sentiment conforme à nos préjugés est soutenu par un nombre de défenseurs, il n'y a pas lieu d'en être surpris: car le regne des préjugés est un regne bien étendu. Mais lorsqu'un sentiment est en même temps & le plus opposé à nos préjugés, & le plus universellement soutenu, c'est une marque qu'il est appuié sur des fondemens bien solides & bien inconteſtables.

On ne peut être attaché à un sentiment ou que par des raisons & des motifs légitimes, ou par des préjugés. Des préjugés, il n'y en a que de deux sortes: de généraux, qui naissent d'une disposition commune à tous les hommes; de particuliers, qui naissent de différentes causes & de diverses occasions particulieres. Certainement, ce ne sont point des préjugés généraux qui ont attaché à la doctrine de la grace efficace une telle multitude de défenseurs: ce sentiment au contraire est celui de tous qui est le plus combattu par ces sortes de préjugés. Ce ne sont point non plus des préjugés particuliers: le nombre & l'autorité de ceux qui ont défendu cette doctrine dans une infinité de circonstances & de situations différentes, font qu'il

qu'il n'eſt pas poſſible que des préjugés particuliers ſe ſoient réunis pour les ſéduire.

## §. III.

### *Plan de l'ouvrage.*

LEs recherches que l'on peut faire touchant la queſtion préſente, ſe réduiſent toutes à ce point unique, de former en nous une juſte idée du rapport qu'il y a entre Dieu & la créature. Auſſi le fruit de cette conſidération doit-il être, comme on le verra dans la ſuite, d'apprendre à la créature à ſe tenir dans ſes bornes, & à donner à Dieu le rang qui lui convient, d'abbaiſſer le libre arbitre au pied de la grandeur divine, de confondre & d'anéantir l'orgueil de l'homme, de tirer de lui un aveu de ſa baſſeſſe & de ſa miſere, afin que, humilié & convaincu de ſes beſoins, il rende à Dieu ſeul l'honneur qui lui eſt dû, & que toute chair ceſſe enfin de ſe glorifier en préſence de la majeſté ſouveraine.

Mais comme ce point unique, qui eſt la fin & le terme de cette queſtion, tient à une infinité d'autres points, ou, pour mieux dire, qu'il tient à tout; de crainte de brouiller nos idées par une multitude confuſe, & de nous répandre éperdûment en conſidérations & en recherches; il faut donner à cette matiere un ordre & une meſure, & la diſtribuer ſelon les différentes faces qu'elle préſente d'abord à l'eſprit.

On peut enviſager les actions humaines, ou par rapport à ce qu'elles ſont dans l'homme, ou par rapport à ce qu'elles ſont à l'égard de Dieu.

Les actions humaines, entant qu'elles ſont dans l'homme, peuvent être conſidérées, ou en général, ou en particulier.

Si on les conſidere en général, on peut les regarder ou dans le genre phyſique, c'eſt-à-dire, comme des modalités, des opérations, des êtres qui ſont dans l'ame; ou dans le genre moral, c'eſt-à-dire, comme des actions, par leſquelles nous rendons à Dieu les devoirs de la religion.

Si on les conſidere en particulier, on peut les regarder, ou comme actions de l'eſprit, c'eſt-à-dire, connoiſſances, perceptions, penſées; ou comme actions de la volonté, c'eſt-à-dire, amour, choix, conſentement.

Les actions humaines, par rapport à ce qu'elles ſont à l'égard de Dieu, peuvent être conſidérées ſous les rapports différens qu'elles ont avec ſa ſcience, ſa toute-puiſſance, ſa providence dans le bien & dans le mal, ſon *aſéité*, c'eſt-à-dire, ce fonds d'eſſence, par lequel Dieu eſt l'être des êtres & le principe de tout ce qui éxiſte.

La prémiere ſection de cet Ouvrage ſera emploiée à conſidérer les actions de l'homme en général, ſelon leur être phyſique. Dans la ſeconde ſection, on conſidérera les actions humaines en général, ſelon leur être moral. Dans la troiſieme, on conſidérera en particulier les actions de l'eſprit. Dans la quatrieme, celles de la volonté. Il faudra en ajouter une cinquieme, pour conſidérer la chûte & la dépravation de l'eſprit & de la volonté par le péché d'Adam, & en même temps leur rétabliſſement par Jeſus-Chriſt. Cette conſidération eſt abſolument néceſſaire pour l'éclairciſſement de cette matiere. Dans la ſixieme ſection, on conſidérera les actions humaines par rapport aux perfections de Dieu. Une ſeptieme enfin ſervira à développer les principales difficultés.

Ces différens rapports des actions humaines ſont autant de chefs qui fourniſſent des preuves en faveur du ſentiment des ſecours efficaces & prédéterminans. Car telle eſt la dépendance de la créature, que, de quelque côté qu'on l'enviſage, on reconnoît toujours qu'elle eſt marquée au coin de ſon auteur, & que toutes ſes opérations portent le caractere de la main toute-puiſſante qui aide à les former.

# SECTION PREMIERE.

## *La Prémotion phyſique touchant les actions humaines en général, conſiderées ſelon leur être phyſique.*

### CHAPITRE PREMIER.

*Preuves de la prémotion phyſique tirées des actions des corps.*

LE ſyſteme de la prémotion s'étend aux actions des corps, auſſi bien qu'à celles des eſprits. Arrêtons nous un moment ſur ces ſortes d'actions. Cette conſidération nous applanira le chemin pour paſſer à une diſcuſſion plus importante.

Tout ce qu'ont dit les Thomiſtes ſur ce point eſt ſi ſolide, que les plus éxactes recherches des nouveaux Philoſophes, ne ſont que le mettre dans un plus grand jour. Les Thomiſtes conduits par des raiſons théologiques, ſoutiennent que Dieu par ſa prémotion produit & détermine toutes les actions des êtres qui compoſent l'univers. Les nouveaux Philoſophes éclairés par les lumieres de la raiſon & de l'expérience, ont conſidéré les corps par d'autres vues, & ont montré que toutes leurs actions conſiſtent dans le mouvement, dont Dieu ſeul eſt la cauſe phyſique, réelle, & immédiate. Les anciens Philoſophes, à travers les ténebres de la nature, avoient apperçû quelque choſe de ſemblable, & qui ne favoriſe pas moins la prémotion. C'eſt que Dieu eſt le prémier moteur, & la cauſe primitive de tous les mouvemens qui ſont dans le monde.

Or y a-t-il une marque plus certaine, & un caractere plus évident de vérité, que de la retrouver toujours la même dans tous les temps, dans tous les ſyſtemes, de toutes les manieres qu'on la conſidere, & de voir que les recherches les plus curieuſes, les découvertes les plus nouvelles, bien loin d'y donner atteinte, ne ſont au contraire que l'appuyer davantage & y enchérir? Il ſuffira de rapprocher ici le ſentiment des Thomiſtes de celui des Philoſophes, de réunir les vérités qui ont été trouvées par les uns & par les autres, pour en faire un ſyſteme concerté & ſuivi.

#### I. PROPOSITION.

La prémotion phyſique, ſelon les Thomiſtes, eſt l'action de Dieu qui produit & qui détermine les actions des créatures.

#### II. PROPOSITION.

Toutes les actions corporelles conſiſtent dans le mouvement local, ſelon les nouveaux Philoſophes.

La lumiere du ſoleil & des étoiles, la chaleur du feu, la chûte & la peſanteur des corps graves, le pouvoir des forces mouvantes, les phénomenes les plus ſurprenans du ciel & de la terre, les merveilles qui s'operent dans la production, dans l'accroiſſement, dans la conſervation des plantes & des animaux, en un mot toutes les opérations de la nature corporelle ſe réduiſent aux différentes températures du mouvement; & toutes les modalités des corps, toutes les qualités occultes s'expliquent d'une maniere très-belle & très-lumineuſe par les arrangemens différens des parties qui ſont l'effet du mouvement & du repos.

La ſeule idée de la matiere bien approfondie ſuffit pour convaincre de cette vérité les eſprits accoûtumés au raiſonnement: mais les expériences qu'on a faites depuis

puis un certain temps, & qu'on perfectionne encore tous les jours, la font toucher au doigt par les moins éclairés.

### III. Proposition.

Dieu eſt la cauſe qui produit phyſiquement les mouvemens.

La matiere de ſoi eſt indifférente au mouvement & au repos. C'eſt l'idée que nous en avons. Ce n'eſt donc point elle qui ſe donne le mouvement. Si elle ſe le donnoit, elle ſe le donneroit par ſa nature, elle ſe le donneroit néceſſairement, & par conſéquent elle ne ſeroit plus également ſuſceptible de mouvement & de repos. Or comme elle eſt également ſuſceptible de l'un & de l'autre, & que d'elle-même elle eſt indifférente à tous les deux, les mouvemens que nous appercevons en elle, il faut les rapporter au principe ſupérieur; il faut remonter à la ſource, & reconnoître qu'elle a un prémier moteur; & ce prémier moteur ne peut être autre que l'arbitre ſouverain de l'univers.

C'eſt ainſi qu'ont raiſonné les anciens Philoſophes. Leur raiſonnement ſuffit pour montrer la vérité de la propoſition avancée, & par conſéquent celle de la prémotion phyſique. Mais les modernes, ſans détruire les vérités que les anciens avoient découvertes, ont pénétré plus avant dans le ſecret de la nature.

Non ſeulement ils croient que Dieu, au commencement du monde, a donné une impreſſion générale qui a mis toute la matiere en branle, & qui enſuite, par les combinaiſons différentes des loix du mouvement, a formé tous les mouvemens particuliers: mais ils ſont perſuadés de plus, que, lorſqu'en particulier le mouvement ſe communique d'un corps à un autre corps, ou bien lorſque l'homme excite quelque mouvement nouveau dans ſon corps, c'eſt Dieu ſeul qui en eſt la cauſe phyſique, réelle, immédiate, & Chap. I. que le choc des corps, ou la volonté de l'homme, n'en eſt que la cauſe occaſionnelle. Car, ſelon eux, c'eſt une chimere de concevoir le mouvement, comme un petit être qui eſt ajouté à un corps; de s'imaginer que dans la communication du mouvement ce petit être ſe détache de ſon ſujet; que par conſéquent il ſubſiſte un moment ſans tenir à rien, qu'après cet inſtant de paſſage, où il a été comme ſuſpendu en l'air, ſans être appuié ni ſur le corps qu'il abandonne, ni ſur celui où il entre, il vient enſuite s'introduire & ſe loger dans un autre corps, comme dans une place toute nouvelle. Ils ſont perſuadés d'ailleurs qu'on ne peut aſſigner aucune nature, ni apporter rien de ſolide, ni même de ſpécieux touchant l'eſſence de ce petit être, dans lequel on feroit conſiſter le mouvement; qu'on ne peut pas dire qu'il ſoit un & indiviſible, puiſqu'il ſubſiſte dans toutes les parties d'un corps, qui ſont autant de petits êtres diviſibles; ni qu'il ſoit diviſible à l'infini, auſſi bien que les parties de la matiere, dans leſquelles il ſubſiſte; puiſque ſi toutes ces parties de la matiere avoient chacune leur mouvement diſtingué, comme elles ſont elles-mêmes diſtinguées, le moindre choc les briſeroit en parties infiniment petites, à peu près comme le choc de deux boules de ſable qui viennent ſe heurter, réduit ces boules en pouſſiere: ainſi il ſeroit impoſſible de trouver de la ſolidité & de la dureté dans les corps.

Ces mêmes Philoſophes ſoutiennent que l'ame n'eſt point non plus la cauſe phyſique, réelle, & immédiate, mais ſeulement occaſionnelle du mouvement. En effet elle ne pourroit l'être, ou qu'en communiquant au corps quelque choſe qui fût en elle; ou par ſa ſeule volonté, ſans y rien mettre du ſien. On ne peut pas dire que ce ſoit par ſa ſeule volonté,

Sect. I.

& ſans communiquer rien de ce qui eſt en elle : elle n'auroit donc qu'à ordonner, pour qu'auſſitôt les corps les plus grands auſſi bien que les plus petits, les plus éloignés auſſi bien que les plus proches, ſe miſſent en mouvement. Car ſi c'étoit la volonté qui, en voulant, devînt la cauſe phyſique du mouvement des corps, comme cette volonté peut ſe porter vers les corps éloignés, auſſi bien que vers ceux qui ne le ſont point, vers les corps d'une grandeur immenſe, auſſi bien que vers les plus petits; que la diſtance des lieux & la groſſeur de la maſſe n'eſt point un obſtacle à notre vouloir, la volonté remueroit ces corps avec autant de facilité que nous remuons la main; elle ſe joueroit de l'univers entier, puiſqu'il ne lui en couteroit qu'un vouloir; elle donneroit au corps, quand elle le voudroit, le mouvement le plus rapide, le plus violent, le plus impétueux qu'il eſt poſſible de concevoir, puiſqu'il ſeroit toujours proportionné à ſes deſirs.

On ne peut donc point ſoutenir que la volonté, ſi elle étoit la cauſe phyſique & immédiate du mouvement, le fût uniquement par ſes deſirs, & ſans y rien mettre du ſien. Comment donc remueroit-elle les corps ? Eſt-ce qu'elle iroit elle-même ſe heurter contre eux; que tantôt elle ſe rendroit dure, maſſive, impénétrable, pour être propre à un choc; tantôt coulante & fluide, pour ſe laiſſer imbiber par les corps, & ſe gliſſer mollement & paiſiblement dans l'intérieur de leur être? Laiſſons-là ces chimeres.

Si le mouvement eſt un être & une réalité, l'ame ne pourroit le communiquer au corps ſans leur donner cet être; & où le prendroit-elle, cet être, ſinon dans ſon propre fond ? Il n'appartient qu'à Dieu de créer & de mouvoir les êtres, ſans rien détacher de ſon être. Auſſi en produit-il tant qu'il veut, & comme il veut, parce qu'il les produit de rien. Mais pour l'ame, jamais elle ne pourroit phyſiquement & immédiatement produire le mouvement, ſans communiquer quelque choſe de ce qui eſt en elle. Or entre elle & les corps il n'y a point de qualités communes qu'elle puiſſe transmettre de l'un à l'autre. Etant ſimple comme elle eſt, il n'eſt pas poſſible qu'elle détache d'elle-même une portion de ſon être, pour la placer dans un corps qui eſt diviſible.

N'entrons point plus avant dans cette matiere; je la trouve ſi bien traittée & avec tant de netteté & de lumiere par d'illuſtres Auteurs, qu'il eſt plus à propos de me réſerver à y recourir dans le beſoin, que de la traiter dans ſon étendue. Il ſuffit d'expliquer ici le ſyſteme de ces Auteurs; cette explication même en fait la preuve la plus déciſive.

Dieu qui a créé la matiere, la conſerve encore à chaque moment par une production continue; c'eſt une vérité aſſez reconnue, dont on pourra dans la ſuite donner quelque preuve. Suppoſons que Dieu conſerve, ou pour mieux dire, produiſe une boule dans le meme eſpace, pendant pluſieurs momens; on conçoit que pendant tout ce temps-là cette boule eſt en repos. Suppoſons enſuite que Dieu conſerve, c'eſt-à-dire, qu'il produiſe cette boule au prémier moment dans l'eſpace A. au ſecond dans l'eſpace B. au troiſieme dans l'eſpace C. & de même dans les momens ſuivans; on conçoit que cette boule eſt en mouvement. Donc la ſeule production ſucceſſive d'un corps dans les parties différentes de l'eſpace, ſuffit pour donner l'idée du mouvement. Et de là je conclus demonſtrativement que, puiſque cette production continuée en divers eſpaces ſuffit pour remplir l'idée du mouvement, elle ſuffit auſſi pour conſtituer ſa nature & ſon eſſence.

Bien plus, ce petit être ajouté à la matiere,

tiere, cette force que l'on croit attachée aux corps pour les tranſporter, eſt une pure chimere, & nullement la nature du mouvement. Car anéantiſſez le, ce petit être, ôtez tant qu'il vous plaira cette qualité, cette force, cet accident, accordez-moi ſeulement que Dieu produiſe ſucceſſivement un corps en différentes parties de l'eſpace, je vous garantis que vous m'avez donné un véritable mouvement; & par conſéquent l'eſſence & la nature de mouvement ne conſiſtent pas dans cet accident, & ce petit être ajouté, puiſque l'eſſence d'une choſe eſt ce ſans quoi cette choſe ne peut ni éxiſter, ni être conçue.

Il n'y auroit qu'à donner la forme à cette preuve pour en faire une démonſtration. N'allons donc pas nous alambiquer l'eſprit, & nous jetter dans des queſtions inexplicables ſur la nature du mouvement; revenons-en à la ſimplicité de nos idées; mettons à part les préjugés, & nous verrons tomber pluſieurs difficultés conſidérables.

Par cela même on conçoit aiſément la dureté des ſolides & la fluidité des liqueurs, qualités inexplicables dans l'autre ſyſteme. Le mouvement & le repos dépendent de la volonté de Dieu qui veut produire continuement un corps dans le même voiſinage des autres corps, ou dans d'autres voiſinages. On peut donc ſuppoſer que Dieu, pour former l'univers tel qu'il eſt, ait voulu qu'il y eût de certaines molécules de matiere, dont les parties demeuraſſent toujours l'une proche de l'autre, & qui ne fuſſent point briſées & ſéparées, quand même on les frapperoit. Dès-là ces petites parties ſont des parties dures. De ces parties, il peut y en avoir de rondes, de plates, de crochuës, de rameuſes. Il n'en faut pas davantage pour fournir ces prémiers matériaux qui ont ſervi à la ſtructure ſi admirable & ſi variée du monde corporel.

Mais revenons. De tout ceci je conclus que ſi le mouvement n'eſt que la conſervation, ou plutôt que la production ſucceſſive d'un corps dans les différentes parties de l'eſpace, il eſt évident que Dieu eſt la cauſe qui produit phyſiquement & immédiatement chaque mouvement en particulier; & c'eſt ce que je voulois montrer. CHAP. I.

## IV. PROPOSITION.

Dieu eſt non ſeulement la cauſe qui produit les mouvemens, mais il eſt encore celle qui les détermine.

Pour ce qui eſt des mouvemens des aſtres, des élemens, & des autres portions de la matiere qui ne ſont point unies à des intelligences, ces mouvemens particuliers ſont des ſuites néceſſaires de certaines loix que Dieu a établies pour les régler. Lorſqu'on parle des loix du mouvement, il ne faut pas s'imaginer que c'eſt la nature qui les impoſe, & que Dieu les ſuit ſervilement. Dieu eſt le maitre ſouverain, & ne reçoit la loi de perſonne. Dieu a voulu mettre dans ce qu'il opere un certain ordre, afin de donner à la nature un cours ſuivi & réglé, tel qu'il lui a plû. Il a voulu que ce fût à l'occaſion de tels & tels chocs que tels corps fuſſent placés dans les eſpaces. C'eſt cet ordre que nous voyons dans la nature, que nous appellons les loix du mouvement. Or il paroît clairement par là, que c'eſt Dieu qui a déterminé les mouvemens de tous les corps qui ne ſont point animés d'une ame raiſonnable.

Pour ce qui eſt des mouvements du corps humain, Dieu en eſt la cauſe phyſique immédiate, comme on l'a montré. Mais afin d'établir une correſpondance entre le corps & l'ame, il a voulu mettre certaines parties du corps en mouvement, à l'occaſion de certaines volontés de l'ame. Or ſi l'on montre dans la ſuite, que

Sect. I. Dieu eſt la cauſe déterminante des volontés, il ſera clair auſſi que Dieu eſt la cauſe qui détermine au moins médiatement les mouvemens du corps humain.

Raſſemblons ces propoſitions pour en former un raiſonnement.

La prémotion phyſique eſt une action de Dieu qui produit & qui détermine les actions des créatures. Or l'action de Dieu eſt la cauſe qui produit & qui détermine les actions purement corporelles. Car toutes ces actions conſiſtent dans le mouvement, ſelon la ſeconde propoſition. Or Dieu eſt la cauſe qui produit & qui détermine tous les mouvemens, ſelon la troiſieme & quatrieme propoſition. Donc Dieu eſt la cauſe qui produit & qui détermine les actions purement corporelles. Donc il faut admettre pour ces actions une prémotion phyſique. C'eſt ce qui étoit à prouver.

Qu'il eſt conſolant de voir que ce que la religion nous oblige de croire à l'aveugle, que c'eſt en Dieu que nous vivons, que nous nous remuons, que nous ſommes, la raiſon même, de concert avec les expériences, conſpire à nous le mettre ſous les yeux. Concevons donc que l'univers entier eſt dans les mains d'une providence ſupérieure; que les agitations étonnantes de la mer, les révolutions de ces aſtres qui roulent ſi majeſtueuſement ſur nos têtes, ce branle univerſel dans toutes les parties du monde viſible, les mouvemens de cette multitude infinie de reſſorts, qui ſe tiennent & qui ſe correſpondent depuis le plus petit atome de la terre, juſqu'au ſommet de la voute du ciel, toutes les opérations de la nature, ne ſont que l'impreſſion que le Créateur donne continuellement à la matiere; & qu'au milieu de cette vaſte machine, de ces eſpaces immenſes, de ces tourbillons épouventables, il y a un bras inviſible qui, jettant à droit & à gauche une vile pouſſiere, ſait produire dans le ſein du monde des effets ſi merveilleux.

Mais ſeroit-il poſſible que cet être tout-puiſſant, qui opere de ſi grandes choſes dans les corps, qui ne ſe contente pas de les avoir créés une fois, mais qui les ſoutient, & qui les détermine, en fît moins dans le monde ſpirituel? N'eſt-il donc pas le Dieu des eſprits, comme il l'eſt du ciel, de la terre? Et ſon empire s'étend-il moins ſur les cœurs, que ſur les créatures inanimées?

## CHAPITRE II.

*L'eſſence des actions & des modalités ſpirituelles, comparée avec celle des actions & des modalités corporelles.*

MAis, dira-t-on, la différence eſt entiere. Les corps ſont par eux-mêmes ſans mouvement, ſans force, ſans action; au lieu que l'eſprit eſt plein d'activité & de puiſſance. Les corps ne ſont que des cauſes occaſionnelles; les eſprits produiſent réellement leurs actions. Il eſt vrai: mais quelque actif que ſoit l'eſprit, on ſoutient que jamais il ne produira ſon action, ſi Dieu ne la lui fait produire; & c'eſt ce qu'il eſt aiſé de prouver, en conſidérant la différence même qui ſe trouve entre les actions & les modalités des corps & celles des eſprits. Examinons avec ſoin cette matiere; elle eſt capitale, & elle ſervira de fondement à quelques démonſtrations.

### I.

Pour donner à la matiere de nouvelles modalités, il n'eſt pas néceſſaire d'y ajouter de nouveaux degrés d'être; mais il ſuffit de ranger différemment ſes parties. Je prens dans ma main un nombre de jettons, je les arrange ſur une table, j'en fais un quarré, enſuite un triangle, un héxagone.

gone. Ce ſont toujours les mêmes jettons; & pour former ces diverſes figures, il ne faut que ranger différemment ces jettons. Il en eſt de même des parties de la matiere. Eſt-il croyable que la figure triangulaire, ou que la quadrature ſoit un être différent de ces jettons arrangés en triangle & en quarré, & que, quand je brouille mes jettons arrangés en quarré, un petit être nommé quadrature s'envole ſur le champ; & que ſitôt que je les arrange de nouveau, il ſort de nouveau du ſein du néant, & qu'il va ſe loger ſur cet arrangement qui vient d'être formé?

Mais encore, par qui cette petite entité ſeroit-elle formée? L'admirable fécondité, ſi, en répandant des jettons ſur une table, j'avois le pouvoir de verſer de nouveaux êtres à pleine main!

Non, dira-t-on, c'eſt Dieu qui crée cette entitatule. Mais ſi j'avois arrangé mes jettons en quarré, je conçois & je ſoutiens que mon quarré ſeroit très-réellement quarré, quand-même l'entitatule de quadrature n'y ſeroit point introduite. D'ailleurs ſi la quadrature eſt un être ajouté au quarré, pourquoi la configuration de cette quadrature ne ſera-t-elle point encore un être ajouté à la quadrature, & la configuration de cette configuration juſqu'à l'infini?

Revenons au vrai, & retranchons les entitatules inutiles. Pour faire des quarrés, des triangles, des cercles, en un mot des figures avec de la matiere, il ne faut que ranger différemment ſes parties, les mettre au centre, à la circonférence, dans un angle, dans un plein, à droit, à gauche; voilà des figures faites, au rabais de toutes les entitatules. En ſont-elles moins réelles, quoiqu'on ne faſſe point conſiſter leur réalité dans des êtres ſurajoutés, mais dans les parties réelles de la matiere, qui ſe trouvent réellement placées tantôt d'une maniere, tantôt de l'autre, tantôt la partie A. proche la partie B. tantôt loin, tantôt dans un tel voiſinage, tantôt dans un autre? On le conçoit nettement de cette maniere. CHAP. II.

Or ſi les eſſences des figures étoient autre choſe que cet arrangement, il eſt ſûr qu'on ne concevroit point de figures faites par le ſeul arrangement, & ſans entitatules ſurajoutées; car on ne ſauroit concevoir une choſe ſans ſon eſſence. Cette raiſon me paroît déciſive.

Bien loin même qu'on ait beſoin d'ajoûter un être nouveau pour faire une nouvelle figure, il y a une infinité de figures que l'on fait par le ſeul retranchement. La plus merveilleuſe découpure, vous la détachez d'une feuille de vélin toute nuë. Séparez ces morceaux ſuperflus, ôtez avec une main habile ces parties qui obſcurciſſent, faites certaines entailles délicates; en tout cela je ne vois que des retranchemens & des coupures; & je me paſſe fort bien du nouvel être qu'on m'offrira d'y ajouter.

Ce qu'on prouve d'une de ces modalités, il faut l'étendre à toutes celles qui ſont de la même nature.

Je vais plus loin, & je l'applique à certaines qualités extérieures, qui peuvent même regarder les eſprits, la reſſemblance, le rapport, la proportion. Ce ſont choſes réelles, mais qui ne ſont que les êtres mêmes reſſemblans. Il y a vingt ans que perſonne au monde n'avoit un front, des yeux, une phyſionomie ſemblable à la mienne. Depuis ce temps-là, il eſt né au Pérou un homme qui me reſſemble. Dira-t-on qu'une petite entité, nommée reſſemblance, eſt partie du Pérou, a traverſé les mers, eſt venue me choiſir au milieu de tous les peuples de l'Europe, pour ſe planter ſur mon viſage? Si l'on me répond qu'elle eſt reſtée au Pérou, & qu'il n'y a que mon confrere Américain qui ait par devers lui cet

Sect. I. être de reſſemblance, j'aurai lieu de me plaindre de ce qu'on le fait plus riche que moi. Car je prétens que la ſimilitude doit être égale pour les deux termes, qu'elle eſt dans l'un auſſi bien que dans l'autre, & que je ne ſuis pas moins ſemblable à lui qu'il l'eſt à moi. Je veux donc avoir ma part à cet être nouveau ; & s'il naît un million d'hommes ſemblables à moi, j'aurai auſſi l'avantage de me voir groſſi d'un million d'êtres tout nouveaux.

Mais ne parlons point de ce genre de qualités extérieures qui ne nous importe point maintenant ; je me retranche à ſoutenir que pour donner à la matiere des modalités réellement différentes, il n'eſt pas néceſſaire d'y introduire un être nouveau, mais qu'il ſuffit de ranger différemment ſes différentes parties.

Le mouvement de la matiere ſemblera peut-être mériter quelque choſe de plus ; mais on vient de montrer dans le chapitre précédent, que le mouvement n'eſt que la production ſucceſſive d'un corps en différens voiſinages des corps environnans ; comme le repos eſt la production continue d'un corps dans le même voiſinage : & il eſt conſtant que, pour être produit tantôt dans un lieu, & tantôt dans un autre, un corps n'a pas un degré d'être de plus, ni de moins. Or c'eſt dans le mouvement que conſiſtent les actions des corps ; c'eſt par le mouvement & le repos que ſe font les différentes configurations. Ainſi je conclus, qu'on a beau donner à un corps différentes actions & différentes modalités, on ne lui ajoûtera point de nouveaux degrés d'être.

## I I.

Il n'en eſt pas de même des actions & des modalités intérieures de notre ame. Elle eſt ſimple, elle n'a point de parties ; ce n'eſt donc pas l'arrangement différent de ſes parties qui fait ſes modalités & ſes actions différentes, comme il fait les modalités différentes des corps. En quoi donc conſiſteront-elles ? Car il eſt certain, & nous l'éprouvons tous les jours, que notre ame a différentes modalités. Nos connoiſſances, nos ſentimens, nos amours changent preſque continuellement, & un même inſtant en voit ſouvent naître & ceſſer pluſieurs.

D'ailleurs ces modalités ſont réelles ; & l'on ne perſuadera jamais à un homme ſenſé qu'une connoiſſance & un plaiſir ſoient un néant. C'eſt aſſez même qu'elles ſoient intelligibles, pour nous aſſurer qu'elles ne ſont pas un rien. Or je ne conçois des modalités réellement différentes dans un même être qu'en deux manieres, ou parce que ce ſont des arrangemens réellement différens d'un être qui a des parties réellement diſtinguées, ou parce que ce ſont différens degrés d'être. On ne peut point dire le premier touchant les modalités de notre ame, puiſque l'ame n'a point de parties réellement diſtinguées. Diſons donc que les modalités différentes de notre ame ſont différens degrés d'être ; c'eſt-à-dire, que Dieu, qui la produit à tout moment par une conſervation continuelle, la produit tantôt avec un certain degré d'être, & tantôt avec un autre ; & que lorſque, ſans dépouiller l'ame de ce qu'elle avoit, il lui ajoute de nouvelles modalités, ce ſont de nouveaux degrés d'être qu'il lui ajoute. Donnons un autre tour à ce raiſonnement.

## I I I.

Il y a certaines qualités qui ne changent point réellement l'ame ; la reſſemblance par exemple. L'ame de Pierre devient ſemblable à l'ame de Paul ; pendant ce temps là, l'ame de Paul demeure toujours la même ; c'eſt Pierre qui change pour arriver au point où eſt arrivé Paul ; mais Pierre ne change point, & il ne

ne lui vient aucun être nouveau, pour cette reſſemblance nouvelle. Maintenant je n'ai pas deſſein de parler de ce genre de qualités, ou, pour parler plus juſte, de ces relations, de ces rapports qu'on peut appeller extérieurs: je parle des qualités qui changent réellement & intérieurement une ame.

Lorſqu'on paſſe d'une moindre connoiſſance à une connoiſſance plus étendue, de la douleur au plaiſir, de l'indifférence à l'amour, certainement on ne demeure pas le même, on ne paſſe point du néant au néant, & le changement qui ſe fait alors, eſt auſſi réel qu'il eſt intérieur. Or en quoi conſiſte un tel changement?

Je comprens aiſément qu'il ſe fait un changement réel dans la matiere, ſans qu'on y introduiſe aucun être nouveau. La matiere a des parties réellement diſtinguées. On n'a qu'à arranger différemment ces parties. L'être de la matiere demeurera toujours le même; ſes arrangemens ſeront réellement différens. Mais pour l'ame, ce n'eſt plus la même choſe. L'ame eſt un être un & ſimple, elle n'a point de parties, & n'eſt point capable de recevoir par cet endroit aucun changement. S'il ſe fait donc en elle un changement réel, il faut que ce ſoit dans ſon être même qu'il ſe faſſe.

Son être qui eſt un & ſimple, ne changera jamais réellement, s'il n'acquiert une réalité, c'eſt-à-dire, quelque degré d'être nouveau, ou s'il ne perd quelque degré d'être ancien. Car ſi cet être n'acquiert rien, & s'il ne perd rien de ce qu'il avoit, je ſoutiens qu'il demeure le même, & qu'il ne s'y fait aucun changement réel.

Si donc l'ame n'eſt point immuable, & ſi au contraire la raiſon & l'expérience nous apprennent que l'ame eſt ſuſceptible de changemens réels, il faut convenir que ce changement ſe fait par quelque degré d'être qui eſt ajoûté à l'ame, ou dont elle eſt privée; & la différence qu'il y a ſur ce point entre l'ame & la matiere, c'eſt que la matiere aiant pluſieurs parties, eſt ſuſceptible d'arrangemens réellement différens, & par conſéquent de changemens réels, qui tombent ſur ces différens arrangemens, & ne touchent pas le fonds de ſon être: au lieu que l'eſprit étant un, le changement réel qui ſe peut faire en lui, tombe ſur ſon être même, & que cet être ne peut changer que par quelque addition, ſouſtraction ou ſubſtitution de degrés d'être. CHAP. II.

## I V.

Voici encore quelques preuves de la même vérité. Qu'on prenne une maſſe de cire de vingt livres, on la trouvera toujours terminée par quelque figure, ſoit ronde, ſoit cubique &c. Mais ſi elle a une figure ronde, elle n'aura point la cubique; elle ne peut pas avoir en même temps deux figures qui environnent chacune toute ſa ſurface. On ne la fera devenir ronde qu'en lui faiſant perdre la figure cubique. Comme cette matiere n'acquiert une modalité qu'en perdant une autre modalité égale, elle n'aura jamais ni plus, ni moins de modalités, quand même on l'en feroit changer à tout moment.

A l'égard de notre ame, il faut raiſonner différemment, il n'eſt pas néceſſaire qu'elle perde pour acquérir; & pour y introduire une modalité nouvelle, il n'eſt point néceſſaire de détruire une modalité anciennement acquiſe.

En effet, quelle ſeroit cette modalité qu'une connoiſſance nouvelle, par exemple, viendroit néceſſairement détruire? Seroit-ce une connoiſſance, ou une non-connoiſſance? Il ſeroit ridicule de dire que c'eſt une non-connoiſſance. Car la non-connoiſſance eſt un néant de connoiſ-

ſance

Sect. I. ſance & de réalité actuelle; ce n'eſt donc point une modalité réelle. Il ne ſeroit pas moins ridicule de dire que cette connoiſſance nouvelle détruit néceſſairement une connoiſſance anciennement acquiſe. Nos connoiſſances, bien loin de ſe détruire, ſe ſoutiennent & ſe fortifient; & c'eſt par l'union réciproque des connoiſſances nouvelles avec les anciennes que notre eſprit s'étend & croît en lumiere. Notre ame n'eſt donc pas comme ce morceau de matiere, elle augmente en modalités réelles, elle a plus de connoiſſance, plus de plaiſir, plus d'amour dans un temps que dans un autre. Elle augmente donc en réalités, elle augmente donc en degrés d'être.

## V.

Quoique cette maſſe de matiere qu'on ſuppoſe avoir une figure ronde, n'ait pas en même temps la figure cubique, elle en contient néanmoins toute la réalité. Car pour faire une figure nouvelle avec de la cire, il ne faut que ranger différemment ſes différentes parties. Ce morceau de cire a une infinité de parties différentes, qui peuvent être rangées en rond, en quarré, en triangle; il a donc tout ce qu'il faut pour faire une figure cubique; quoiqu'il n'ait point actuellement cette figure cubique, il a toutes les piéces néceſſaires pour la compoſer; il la contient équivalemment; il n'eſt point néceſſaire pour la former, d'y introduire aucun être nouveau. Par conſéquent quoique ce morceau de cire n'ait point encore la figure cubique, il en contient toute la réalité.

Non ſeulement le morceau de cire contient toute la réalité de la figure cubique qu'il n'a pas, mais il contient même, pour le dire en paſſant, il contient, dis-je, dans ſon ſein une infinité de figures plus petites que cette grande figure dont il eſt terminé & environné.

Car n'eſt-il pas vrai qu'au milieu de ce morceau de cire, ou d'une autre matiere brute & mal figurée, un Sculpteur habile a l'art de trouver une ſtatue plus belle que celle de Jupiter Olympien de Phidias? Pour travailler cette ſtatue, le Sculpteur y met-il quelque choſe du ſien? Y fait-il entrer quelque être nouveau? Elle y eſt cette ſtatue, & pour l'y découvrir on ne ſait qu'enlever certaines parties de matiere dont elle étoit cachée.

Bien plus, ſans emploier la force & le ciſeau, ſi Dieu le vouloit ainſi, ne pourroit-il pas nous l'y faire appercevoir? S'il faiſoit percer notre veue juſques dans le ſein obſcur de cette maſſe, s'il déroboit à nos yeux tout ce que le Sculpteur devroit en retrancher, s'il ne nous montroit que ce que le Sculpteur devroit épargner & mettre à découvert, ne verrions-nous pas une ſtatue toute formée; & ne la verrions-nous pas incomparablement plus belle que ſi elle avoit été fabriquée par la main d'un homme, toujours peu habile, & avec des inſtrumens groſſiers & défectueux?

Que dis-je une ſtatue? Par le même moien ſi Dieu vouloit nous faire enviſager tantôt certaines parties de cette matiere, & tantôt nous en cacher d'autres, ou s'il nous faiſoit diſtinguer par nos yeux ce que le Sculpteur ſépare avec le cizeau, ne nous y feroit-il pas appercevoir des pyramides, des cubes, des obéliſques, des colomnes, pluſieurs colomnes mêmes, un ordre entier d'Architecture, tous les ordres que la Grece & l'Italie ont jamais inventés, & encore beaucoup d'autres, avec leurs ornemens différens, & une infinité d'autres configurations, combinaiſons, arrangemens? En ſorte que ſi Dieu vouloit nous découvrir ſucceſſivement toutes les merveilles qui ſont cachées dans la plus petite partie de la matiere, il lui faudroit une éternité pour les épuiſer, parce

ce que la matiere étant diviſible à l'infini, elle offre une infinité de faces, ſous leſquelles elle peut être apperceuë.

La plus petite portion de matiere & la plus mépriſable en apparence contient donc des merveilles capables de ſurprendre & de ravir les plus grands eſprits. Je dis plus, & c'eſt ce que j'ai maintenant en veue; elle contient tout ſon être, & la réalité dont elle eſt ſuſceptible, ſuivant le cours de la nature. Car cette portion de matiere ne peut avoir que de deux ſortes de figures (je dis la même choſe de ſes autres qualités qui dépendent de la diſpoſition des parties) ou des figures qui terminent & environnent toute ſa ſurface, ou des figures plus petites, & que l'on peut faire en la taillant & l'inciſant. A l'égard de ces dernieres, on vient de montrer qu'elle les contient toutes; à l'égard de la grande figure qui environne toute la maſſe & la termine, il ne peut y en avoir qu'une à la fois. Mais quoique cette portion de matiere n'ait point actuellement d'autre figure que celle-là, on a montré qu'elle avoit toute la réalité des autres figures, & qu'afin qu'elle reçût une figure nouvelle, il ne falloit ajouter aucun être nouveau: & de là je conclus que chaque portion de matiere contient de tout temps toute ſa réalité. Il n'en eſt pas de même de nos ames.

Si Dieu a voulu donner à la matiere le caractere d'un être qui a reçû tout d'un coup toute ſa réalité, il a voulu donner à l'ame celui d'un être qui peut croître ou décroître en être, & qui doit n'acquérir ſa plénitude qu'avec ſucceſſion & par degrés.

## V I.

C'eſt une choſe inconteſtable que nos ames augmentent en degrés d'être; & à qui voudra en douter, je lui demanderai s'il poſſede autant de bonheur maintenant qu'il eſpere en poſſéder dans le ciel; ou s'il croit que le bonheur qu'il recevra dans le ciel, eſt un néant, ou un être. Nous ſentons que nos penſées varient, nos plaiſirs, nos amours; & la foi nous apprend que l'amour de Dieu s'enflamme & ſe fortifie dans le cœur. CHAP. II.

Or ces nouvelles penſées, ces nouveaux degrés d'amour étoient-ils auparavant dans l'ame, ou n'y étoient-ils pas? On ne dira pas qu'ils y étoient, puiſqu'on ſuppoſe qu'on vient de les y mettre. Tout ce qu'on pourroit dire, c'eſt qu'ils y étoient équivalemment. Mais ce ſeroit une penſée abſurde & intolérable.

Un homme privé de l'amour de Dieu auroit donc un être équivalent, c'eſt-à-dire, un être auſſi bon & auſſi parfait (car le mot d'équivalent ſignifie cela) qu'un juſte qui a la charité répandue dans le cœur par l'opération du S. Eſprit. Un juſte qui auroit un degré inférieur & de juſtice & de lumiere, auroit donc dans l'ame quelque choſe d'égal à ce haut degré de perfection, où ſont arrivés les Saints les plus diſtingués. Enfin un Bienheureux dans le ciel n'auroit aucun avantage ſur un homme qui habite cette terre de malédiction & de ténebres, puiſque celui-ci auroit une ame, dont l'être vaudroit tout autant, qui ſeroit par conſéquent auſſi eſtimable, auſſi heureuſe, auſſi parfaite, que celle du Bien-heureux.

Puis donc qu'un homme qui acquiert l'amour de Dieu, ou qui l'acquiert dans un degré plus éminent, n'avoit point auparavant cet amour, puiſqu'il n'avoit pas même un être équivalent, il s'enſuit qu'il augmente en être, & que ſon être par conſéquent acquiert de nouveaux degrés; & c'eſt là tout ce que je prétens ici montrer, que pour acquérir ces ſortes de modalités dans l'ame, il faut acquérir de nouveaux degrés d'etre.

Sect. I. Au reſte ſi quelqu'un, ſuivant les principes d'une autre Philoſophie, prétendoit la même choſe touchant les corps, c'eſt-à-dire, que les corps ne peuvent non plus acquérir de nouvelles modalités, ſans acquérir de nouveaux degrés d'être, des qualités, des entités nouvelles; je ne croirois pas ce ſentiment conforme à la raiſon, mais je le croirois très favorable à ce que je viens d'avancer touchant les modalités ſpirituelles. Car ſi l'on dit que les corps n'acquierent des modalités nouvelles qu'en acquérant de nouvelles réalités, de nouveaux degrés d'être, pourquoi à plus forte raiſon ne diroit-on pas la même choſe de notre ame? Je ne crains donc rien de la part de ceux qui ſoutiendroient cette opinion.

Il y a plus à craindre de la part de ceux qui croient que les corps acquierent de nouvelles modalités, ſans acquérir de nouveaux degrés d'être, & qui voudroient en conclurre la même choſe à l'égard de l'ame. C'eſt pour réfuter cette conſéquence que j'ai crû devoir m'étendre, pour éxaminer la différence de l'un & de l'autre. Cette matiere reviendra en plus d'un endroit; &, à force de l'éxaminer, peut-être réuſſira-t-on à la mettre dans ſon jour.

## CHAPITRE III.

*De la Prémotion phyſique dans la production des actions ſpirituelles conſidérées en général ſelon leur être phyſique.*

LE principe que je viens de déduire dans le chapitre précédent, me paroit aſſez ſolide, pour pouvoir entrer dans quelques démonſtrations, auxquelles je vais donner la forme ſuivante.

### Demande.

Je ſuppoſe une intelligence créée, qui, outre ce qu'elle avoit, acquiert encore une modalité de plus; une intelligence qui n'avoit que la puiſſance d'aimer Dieu, & qui forme un acte de cet amour; une intelligence qui n'avoit qu'un amour de Dieu fort foible, & qui en forme un acte plus fort & plus élevé.

### Lemme.

Cette intelligence qui, ſelon la ſuppoſition, acquiert une modalité de plus, acquiert un nouveau degré d'être; elle augmente en être; elle en a plus depuis qu'elle a cette modalité, que lorſqu'elle ne l'avoit pas. Dans le moment A. elle n'avoit ſimplement que le pouvoir d'aimer Dieu; dans le moment B. elle forme un acte de cet amour. Dans le moment B. elle n'avoit qu'un amour encore fort petit & fort foible; dans le moment C. elle forme un acte d'amour plus grand & plus fort.

Or il eſt certain que c'eſt quelque choſe de plus d'aimer Dieu actuellement, que de pouvoir l'aimer ſimplement; que c'eſt quelque choſe de plus de l'aimer plus fortement, que de l'aimer plus foiblement. Ce quelque choſe n'eſt pas par conſéquent un néant, un rien, une chimere; mais un être, une réalité; & par conſéquent cette intelligence a dans ce moment une réalité & un être de plus qu'elle n'avoit le moment d'auparavant; elle eſt augmentée en être, elle en a plus. Il n'eſt pas néceſſaire d'inſiſter plus long temps ſur ce lemme, tout le chapitre précédent en fait la preuve.

### Principe.

On ne donne point ce qu'on n'a point.

### Corollaire.

Par conſéquent on ne donne point plus que l'on n'a.

Au-

### Autre Corollaire.

Si un être créé augmentoit tout ſeul ſon être, il ſe donneroit plus qu'il n'a.

Pour augmenter tout ſeul ſon être, il faudroit que n'aiant eu, par éxemple, que quatre degrés d'être dans le moment A. il fît en ſorte tout ſeul d'en avoir cinq dans le moment B. Or ſi cela étoit, il ſe donneroit plus qu'il n'a; car il ſe donneroit un degré d'être plus qu'il n'avoit. Par conſéquent jamais cet être n'augmentera tout ſeul ſon être.

### Theoreme I.

Jamais une intelligence ne ſe donnera toute ſeule une modalité, telle qu'on la ſuppoſe dans la demande.

### Demonstration.

Jamais un être créé n'augmentera tout ſeul ſon être, comme on vient de le montrer. Or ſi une intelligence créée, qui n'a ſimplement que la puiſſance d'aimer Dieu dans le moment A, formoit de plus toute ſeule un acte de cet amour dans le moment B. ou ſi, n'aiant qu'un amour foible, elle en formoit toute ſeule un plus fort, elle augmenteroit ſon être toute ſeule, comme il eſt viſible par le lemme. Par conſéquent jamais une intelligence ne ſe donnera toute ſeule une modalité, telle qu'on l'a ſuppoſée dans la demande.

Mais ne pourroit-on point conclurre de cette démonſtration, que même avec le ſecours de Dieu, l'ame ne produira point une telle action? Car, dira-t-on, c'eſt Dieu qui ajoûtera ce nouveau degré d'être à l'ame, & qui l'opérera en elle, & ce ne ſera point elle qui opérera. Cette conſéquence n'eſt pas juſte, & ne ſuit point de ce qu'on vient d'avancer.

Il ne faut pas s'imaginer que, lorſque Dieu fait agir notre ame qui a la puiſſance ſimple d'agir, il mette ſimplement en elle cette action, comme il a mis la puiſſance; en ſorte que la puiſſance & l'action ſoient deux êtres à part, deux êtres iſolés, pour ainſi dire, & indépendans l'un de l'autre. Ce ſeroit une étrange illuſion de le concevoir ainſi; l'ame ne ſeroit plus active, & il n'y auroit plus entre elle & les êtres inanimés cette étonnante différence que la foi & la raiſon nous obligent d'y reconnoitre. Chap. III.

Lors donc que Dieu opere une action dans l'ame, c'eſt par l'ame même, c'eſt par notre puiſſance qu'il la fait opérer. Dès notre naiſſance, Dieu a mis dans notre ame certains degrés, & lorſqu'il veut nous faire agir de nouveau, ce ſont ces degrés d'être mêmes qu'il met en œuvre, qu'il dévelope, qu'il étend, auxquels il ſupplée & ajoute ce qu'il lui plaît; mais en ſorte toujours que c'eſt par eux & en eux qu'il opere ce qu'il opere en nous, que ces degrés contribuent du leur, qu'en un mot il fait que c'eſt notre ame même qui agit, qui opere réellement & phyſiquement: mais ce n'eſt pas le lieu de parler plus au long de l'activité de l'ame, il faudra en traiter en particulier.

Revenons à notre théoreme; ceci m'en fait naître une nouvelle preuve.

Avec le moins tout ſeul on ne fait pas le plus; car une cauſe doit contenir ſon effet; &, ſi elle produit toute ſeule ſon effet, elle doit le contenir totalement & parfaitement, en contenir tout l'être, toute la perfection, être auſſi parfaite, & avoir tout autant d'être avant que de l'avoir produit, qu'après.

Or avoir ſimplement la puiſſance d'aimer Dieu, ſans l'aimer véritablement & effectivement, c'eſt quelque choſe de moins que d'avoir la puiſſance de l'aimer, & de plus l'aimer. Autrement un enfant qui naît avec la puiſſance d'aimer Dieu, auroit autant de perfection, de bonté, &

Sect. I. par conſéquent d'être : (car la perfection & la bonté ne vont jamais ſans l'être) cet enfant, dis-je, auroit autant de bonté & d'être que le juſte le plus parfait. Autrement encore les actes d'amour de Dieu n'ajouteroient rien à la puiſſance de l'aimer toute ſimple & toute nue.

De même auſſi avoir un foible amour de Dieu ſeulement, c'eſt quelque choſe de moins que d'en avoir un plus fort; par conſéquent avec cette puiſſance ſéparée de l'acte, jamais on ne fera un acte d'amour de Dieu, tandis qu'elle ſera toute ſeule, & que Dieu ne lui donnera pas un ſecours ſupérieur ; & de même avec ce degré d'amour plus foible, tandis qu'il ſera ſeul & ſans autre ſecours, on ne formera pas un amour plus fort.

### Theoreme II.

Jamais une intelligence créée ne ſe donnera toute ſeule ſes déterminations.

Le théoreme précédent eſt la preuve de celui-ci; car nos déterminations ſont réellement nos actions mêmes. Ainſi avoir prouvé que l'intelligence ne ſe donne point ſeule ſes actions, c'eſt avoir prouvé qu'elle ne ſe donne point auſſi toute ſeule ſes déterminations. Cependant comme l'on pourroit peut-être penſer que, ſi l'ame ne produit pas toute ſeule ſes actions, au moins produit-elle ſeule la détermination de ſes actions, pour mettre cette preuve à couvert des ſubterfuges & des ſubtilités, ſuivons les juſques dans leurs retranchemens. Je procede donc ici comme ſur le précédent théoreme. La preuve de l'un ſera la preuve de l'autre.

### Demande.

Je ſuppoſe une intelligence finie & créée, qui dans le moment A. ne ſe ſoit point encore déterminée à une action, & qui dans le moment B. s'y détermine: cette intelligence a dans le moment A. la puiſſance de ſe déterminer, elle a même, je le ſuppoſe, tout ce qu'il lui faut pour pouvoir ſe déterminer; mais elle n'a point encore cette détermination actuelle, elle ne l'aura que dans le moment B. Ainſi dans le moment B. outre tout ce qui étoit dans l'ame dans le moment A. la détermination ſera encore par deſſus.

### Lemme.

Cette détermination actuelle ajoutée à la puiſſance de ſe déterminer eſt un être de plus, qui fait qu'une intelligence créée & finie augmente en être de ce côté là. La preuve de ce lemme eſt démonſtrative.

Cette détermination actuelle ajoutée eſt une modification réelle de notre intelligence. Or ajouter une modification réelle à notre intelligence, outre ce qu'elle avoit, c'eſt lui ajouter un nouveau degré d'être, comme on l'a montré dans le chapitre précédent.

Qu'on penſe tout ce qu'on voudra ſur la maniere dont nous formons nos amours déterminés; qu'on diſe ſimplement que Dieu ne nous a donné en naiſſant que le pouvoir d'aimer & de nous déterminer; ſans doute que c'eſt quelque choſe de différent de pouvoir ſimplement ſe déterminer, & d'être actuellement déterminé. Qu'on ſoutienne de plus que Dieu nous a donné tout l'être de notre amour, & que c'eſt à nous à le déterminer; au moins donc faut-il le déterminer, & cette détermination eſt quelque choſe de différent de cet amour indéterminé. Qu'on prétende que Dieu nous a donné une impreſſion vers lui, & que c'eſt à nous ou à la ſuivre, ou à l'arrêter en nous bornant à la créature; au moins eſt-ce quelque choſe de vouloir ſuivre cette impreſſion d'amour, ou de vouloir l'arrêter. En un mot quelque ſentiment que l'on tienne ſur ce point, on ne peut diſconvenir qu'une

qu'une intelligence ne change, & ne change réellement, lorſque du pouvoir de ſe déterminer elle paſſe à une détermination actuelle. Cette détermination actuelle, qui n'étoit pas dans cette intelligence au moment A. & qui y eſt au moment B. eſt-ce un néant, ou un être? Eſt-ce une action réelle, ou un néant d'action? Cette intelligence bornée acquiert-elle une réalité qu'elle n'avoit point, en formant cet acte qu'elle n'avoit point? Acquiert-elle un être plus conſidérable au moment qu'elle acquiert une détermination plus forte & plus violente?

Si cette détermination actuelle n'eſt rien, ſi c'eſt un néant, n'en parlons plus. Il ſera inutile de ſe déterminer, ou de ne pas ſe déterminer; il ſera inutile de faire des actes de vertu, on n'en deviendra pas meilleur, on n'en deviendra pas plus parfait; car la bonté & la perfection ſont des propriétés inſéparables de l'être, & qui ne peuvent augmenter ſans que l'être augmente. Si cette détermination n'eſt rien, ce n'eſt donc rien de ſe déterminer à aimer Dieu, ou les Créatures, la juſtice ou l'injuſtice, Jeſus-Chriſt ou Bélial.

C'eſt quelque choſe de réel, dira-t-on; mais il ne s'enſuit pas pour cela que l'intelligence, qui a une détermination qu'elle n'avoit pas, ait un être nouveau qu'elle n'avoit pas. Car, dira-t-on, c'eſt auſſi une choſe réelle qu'un morceau d'argile ſoit converti en un vaſe d'honneur, ou en un vaſe d'ignominie; & cependant le même être de l'argile demeure toujours ſans addition ni diminution dans tous ces changemens. Un vaiſſeau qui ſuit le courant d'un fleuve eſt déterminé à aller vers un bord ou vers un autre bord; cette différence eſt quelque choſe de réel, cependant, dira-t-on, le vaiſſeau n'a point un être de plus.

J'en conviens; mais il ſeroit bien étrange de raiſonner des intelligences ſur le pied des êtres corporels. Ce qui fait que dans les corps ces changemens ſont réels, & ces déterminations véritablement différentes, c'eſt que ces êtres ont des parties réellement différentes, & qu'ils ſont par conſéquent ſuſceptibles d'arrangemens réellement différens. On prend un morceau d'argile, on le diviſe, on met telle partie à droit, telle autre à gauche, on les déplace, on les remue. Un vaiſſeau de même, par le moien du gouvernail, on lui fait ſouffrir tous ces changemens, on le conduit tantôt vers telle partie du fleuve, & tantôt vers une autre. Ces différences ſont réelles, quoiqu'il n'y ait point d'être ni ôté, ni ajouté; ce ſont ſeulement des arrangemens différens des différentes parties des corps. Mais l'eſprit n'a point de parties réelles, il ne change donc point réellement par les divers arrangemens des parties. Ce n'eſt point en cela que conſiſte la réalité de ſes déterminations. Il faut donc que ſes déterminations, ſi elles ſont réelles, ſoient des degrés d'être réellement différens; car on ne connoît que ces deux manieres de changer réellement, ou de recevoir divers arrangemens, réellement différens ſelon ſes différentes parties, ſans avoir un être différent; ou d'avoir quelque degré d'être réellement différent. CHAP. III.

Lors donc qu'une intelligence qui n'avoit que le pouvoir de ſe déterminer dans le moment précédent, a de plus une détermination actuelle, elle a un être de plus qu'elle n'avoit.

Qu'on y prenne garde, le pouvoir d'agir & de ſe déterminer ſubſiſte dans notre ame, lors même qu'elle n'uſe point de ſa raiſon, lorſque nous ſommes endormis, lorſque nous y penſons le moins; mais l'actuelle détermination, mais une action délibérée eſt quelque choſe de plus que ce pouvoir, & c'eſt quelque choſe de

Sect. I. réel. Car ce pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de ſe déterminer ou de ne pas ſe déterminer, ſubſiſte auſſi, lors même qu'actuellement nous nous déterminons; &, outre ce pouvoir, il faut bien que, lors qu'actuellement nous nous déterminons, il y ait quelque choſe de plus que ce pouvoir, il faut bien qu'il y ait quelque réalité actuelle. S'il n'y avoit rien, il n'y auroit rien qui diſtinguât l'un d'avec l'autre, il n'y auroit nulle différence réelle entre avoir ce pouvoir ſans en uſer, & l'avoir, & de plus actuellement en uſer. Je m'étens trop ſur une matiere qu'il faudra expliquer encore dans la ſuite : mais ceci eſt important, & j'en tire la démonſtration du théoreme propoſé.

### Demonstration.

Jamais une intelligence créée n'augmentera toute ſeule ſon être. C'eſt un principe établi dans l'autre démonſtration. Or ſi une intelligence qui n'a ſimplement que la puiſſance de ſe déterminer, & qu'on ſuppoſe indéterminée dans le moment A. formoit toute ſeule dans le moment B. une détermination, elle augmenteroit ſon être toute ſeule. Car un être ajouté à un être fini, le rend plus grand & l'augmente. Elle ajouteroit au pouvoir de ſe déterminer, qui eſt réel & par conſéquent un être, elle y ajouteroit, dis-je, une détermination actuelle qui eſt réelle, & un être de plus que ce ſimple pouvoir, ſelon le lemme. Par conſéquent jamais une intelligence créée ne ſe donnera toute ſeule une détermination actuelle, telle qu'on l'a ſuppoſée dans la demande.

### Theoreme III.

Il faut admettre la prémotion phyſique.

Pour parvenir à démontrer cette vérité, je fais encore différentes remarques.

La prémotion phyſique eſt une opération de Dieu qui produit phyſiquement, qui détermine l'action de la créature, & qui, lorſqu'il s'agit de l'action d'une créature raiſonnable, la détermine de maniere qu'elle fait que c'eſt la créature même qui ſe détermine à agir.

### Lemme I.

Des deux théoremes que j'ai mis en avant, il eſt aiſé de conclurre que la créature a beſoin pour agir & ſe déterminer, d'un ſecours de Dieu phyſique, (c'eſt-à-dire, d'un ſecours qui agiſſe par maniere de cauſe réelle & efficiente) puiſque jamais la créature ſeule ne formera ſes actions & ſes déterminations.

Que ce ſoit Dieu qui opere phyſiquement & immédiatement en elle pour la ſecourir, & non pas une autre créature, c'eſt ce qu'on accordera ſans difficulté ; peut-être pourrai-je le prouver dans le chapitre ſuivant.

### Lemme II.

Si la créature a beſoin pour agir & ſe déterminer, du ſecours de Dieu, ou c'eſt Dieu qui fait que la créature ſe détermine, ou c'eſt la créature qui détermine le ſecours dont elle a beſoin.

Il n'y a point de milieu entre les deux membres de cette alternative, parceque ces deux cauſes agiſſent toujours de concert, il n'eſt pas poſſible de dire qu'elles agiſſent ainſi par hazard ; il faut donc que la détermination vienne de l'une à l'autre.

On parlera encore de ceci dans le chapitre dernier de cette ſection.

### Lemme III.

Ce n'eſt point la créature qui détermine le ſecours de Dieu.

Si la créature détermine le ſecours de Dieu, il y a en elle une détermination qu'elle ſe donne toute ſeule, ſavoir, celle par

par laquelle elle détermine ce ſecours de Dieu. Car ou elle ſe donne ſeule cette prémiere détermination, ou elle la reçoit du ſecours de Dieu. Elle ne la reçoit pas du ſecours de Dieu, puiſque c'eſt par elle qu'elle détermine le ſecours de Dieu. On ne reçoit pas la détermination de ce à quoi on la donne. D'ailleurs on prétend que ce ſecours de Dieu ne détermine point la volonté ; donc la volonté ne reçoit point d'un tel ſecours cette détermination; donc elle ſe la donne toute ſeule. Or il eſt faux par le théoreme précédent, qu'il y ait une détermination que la volonté ſe donne toute ſeule. Donc il eſt faux que la volonté détermine le ſecours de Dieu; donc c'eſt le ſecours de Dieu qui fait déterminer la volonté.

En effet ſi le ſecours de Dieu ne détermine pas la volonté, & qu'au contraire la volonté détermine le ſecours de Dieu, il faut que la volonté ajoute cette détermination au ſecours de Dieu ; & comme la détermination eſt une réalité, il faut que la volonté ajoute une réalité au ſecours de Dieu, il faut par conſéquent que la volonté toute ſeule augmente ſon être, car elle l'augmente de cette détermination qu'elle ajoute au ſecours de Dieu. Or jamais la volonté n'augmentera ſeule ſon être. Donc jamais elle ne déterminera le ſecours de Dieu.

De plus, afin que la créature déterminât le ſecours de Dieu, il faudroit que la détermination précedât celle du ſecours de Dieu; car l'effet doit précéder la cauſe. Si donc la créature, en ſe déterminant, produit la détermination du ſecours de Dieu, il faut que la détermination de la créature précede la détermination du ſecours de Dieu.

Or c'eſt ce qu'on ne peut ſoutenir.

Je demande ſi la détermination de la créature qui précede le ſecours de Dieu, eſt faite avec le ſecours de Dieu ou non. On ne peut pas dire que cette détermination de la créature ſoit faite ſans le ſecours de Dieu, & par la créature toute ſeule; c'eſt ce que nous avons détruit par le ſecond théoreme. Donc cette détermination de la créature qui précede le ſecours de Dieu, eſt faite avec le ſecours de Dieu. Si cette détermination de la créature qui précede le ſecours de Dieu, eſt faite avec un ſecours de Dieu, ce doit être avec un ſecours différent de celui-là. Car celui qui eſt déterminé par la créature, attend la détermination de la créature pour la ſecourir ; il ne la ſecourt donc que poſtérieurement à ſa détermination. L'autre ſecours au contraire, avec lequel elle auroit formé cette détermination, l'auroit déjà ſecourue, il auroit influé dans cette détermination, il eſt donc antérieur à l'autre. Or ſur ce ſecond on demandera, comme ſur le prémier, ſi c'eſt la créature qui le détermine encore. Par là on remontera juſqu'à l'infini, ou plutôt jamais on ne pourra trouver la prémiere détermination de la créature qui détermine le ſecours de Dieu. CHAP. III.

Enfin ce prémier point de détermination, le mouvement le plus léger & le plus délicat, le plus petit acte, un ſouffle, pour ainſi dire, un rayon de volonté, c'eſt toujours un être ajouté à la puiſſance, dont Dieu qui eſt l'être des êtres doit être l'auteur & la cauſe prémiere. Par conſéquent ce doit être l'effet de l'opération de Dieu, bien loin d'être la cauſe qui faſſe que Dieu opere. Ce n'eſt donc point la créature qui détermine le ſecours de Dieu, c'eſt Dieu qui en ſecourant la créature, fait qu'elle ſe détermine.

Après ces lemmes le théoreme en queſtion ne ſouffre point de difficulté.

### DEMONSTRATION.

La prémotion phyſique eſt une opération de Dieu qui opere phyſiquement dans

Sect. I. dans la créature, & qui fait qu'elle ſe détermine.

Or ſelon le premier lemme la créature a beſoin du ſecours de Dieu qui opere phyſiquement en elle.

Selon le troiſieme lemme ce ſecours fait que la créature ſe détermine.

Par conſéquent il faut admettre la prémotion phyſique, c'eſt ce qui étoit à démontrer.

S. Thomas. 1. p. q. 105. a. 5. & q. 3. *de potent.* a. 7. & ailleurs ſe ſert de cette preuve, tirée de l'*être*, quoiqu'il prenne un tour different.

## CHAPITRE IV.

*Continuation de la même matiere, touchant la production des actions ſpirituelles.*

### LEMME I.

JE ſuppoſe dans ce chapitre ce qui a été ſuffiſamment déduit dans le précédent.

Quiconque a le pouvoir d'agir & de ſe déterminer, n'a pas pour cela l'action & la détermination même.

L'action & la détermination ſont quelque choſe de réel qui enchérit ſur le pouvoir ſimple d'agir & de ſe déterminer.

Il y a donc de la différence entre avoir tout ce qui eſt néceſſaire pour pouvoir agir, & avoir tout ce qui eſt néceſſaire pour agir en effet. L'un regarde le pouvoir, en qualité de pouvoir; l'autre regarde l'action même, en ce qu'elle ajoute au pouvoir. Ce qui fait qu'il y a une différence réelle entre un homme qui a le pouvoir d'agir, ſans agir; & un homme qui a le pouvoir d'agir, mais qui de plus agit.

De cette vérité j'en tire une ſeconde. Une ame a le pouvoir d'agir, elle a le pouvoir de ſe déterminer, un pouvoir réel, véritable, poſitif; cependant elle n'a point encore l'action & la détermination. Cette ame a quelque choſe; mais il lui faut encore quelque choſe de plus. Elle n'eſt point néant de pouvoir; mais elle n'a pas encore entiérement ce qu'il lui faut pour qu'elle ait l'actuelle détermination. Or ce qu'il lui faut eſt réel. C'eſt donc quelque degré d'être actuel, on l'a prouvé ſuffiſamment. Par conſéquent elle n'agira point, elle ne ſe déterminera point, que cette réalité ne lui vienne de quelque part.

### LEMME II.

Si c'eſt la volonté créée qui détermine l'opération de Dieu, il faut qu'il y ait quelque degré d'être qui ſoit formé par la volonté ſeule.

Ce qui détermineroit le ſecours de Dieu, ce ſeroit la détermination de la volonté. Or cette détermination, ſelon ce ſyſteme, viendroit de la volonté toute ſeule. Cette détermination d'ailleurs ſeroit quelque choſe de réel, quelque degré d'être. Donc, ſi c'étoit la volonté créée qui déterminât le ſecours de Dieu, il faudroit qu'il y eût quelque degré d'être formé par la volonté toute ſeule. Ce raiſonnement a pluſieurs parties, je les examinerai toutes en particulier.

I. Ce qui détermine le ſecours de Dieu n'eſt pas un rien, un néant. Rien ne fait rien; il ne détermine donc pas le ſecours de Dieu.

Ce qui détermine actuellement & formellement le ſecours de Dieu eſt donc un être; & ce ne peut être autre choſe que la détermination même de la volonté. Car ce ne peut être ou que la volonté même comme indéterminée, entant que faculté & puiſſance; ou la volonté entant que déterminée, c'eſt-à-dire ſon action, ſa détermination. Ce qui détermine formellement

Digitized by Google

lement le ſecours de Dieu n'eſt pas la volonté même, entant qu'indéterminée; ce ſeroit une contradiction manifeſte de dire que la volonté entant qu'indéterminée à telle ou à telle action, détermine le ſecours de Dieu à telle action plutôt qu'à telle autre.

Si donc la volonté détermine le ſecours de Dieu, ce n'eſt qu'en ſe déterminant elle même; & c'eſt de quoi ne diſconviendront pas ceux qui ſoutiendroient ce ſentiment, puiſqu'ils ne le ſoutiendroient que dans le deſſein de montrer combien la volonté ſe détermine avec ſouveraineté & avec maîtriſe. Par conſéquent ce qui détermineroit le ſecours de Dieu, ce ſeroit la détermination de la volonté.

II. Cette détermination de la volonté qui détermineroit l'action de Dieu, ne ſeroit point déterminée elle-même, ſelon ce ſyſteme, par une autre opération de Dieu prédeterminante; autrement ce ſeroit retomber dans le Thomiſme qu'on veut éviter.

D'ailleurs cette détermination de la volonté qui détermineroit le ſecours de Dieu, cette détermination, dis-je, en qualité de détermination, ne ſeroit point opérée par le ſecours même qu'elle détermine. Car ce ſecours déterminé par la volonté eſt indéterminé par lui même. Or comment un ſecours indéterminé opéreroit-il la détermination de la volonté à telle ou telle action? On ne donne point ce qu'on n'a point. De plus, comment ce ſecours donneroit-il à la volonté ce qu'il reçoit d'elle? Une choſe ne peut en même temps être cauſe & effet ſous un même regard. Le ſecours divin, ſelon ce ſyſteme, recevroit la détermination de la volonté; il ne donneroit donc pas à la volonté ſa détermination. Cette détermination de la volonté, en qualité de détermination, ſeroit donc de la volonté ſeule.

III. Cette détermination, qu'on ſubtiliſe tant qu'on voudra, qu'on l'exténue, qu'on la décharne, pour ainſi dire, qu'on la réduiſe à tout ce qu'on peut imaginer de plus mince & de plus délicat, cette détermination, dis-je, en qualité de détermination, eſt toujours quelque choſe de réel, c'eſt toujours quelque choſe de plus que le pouvoir ſeul de ſe déterminer; & pour paſſer de ce pouvoir à ce plus petit point de détermination, il faut avoir acquis quelque choſe; pour avoir ajouté une détermination réelle à ce qui étoit réellement indéterminé, c'eſt-à-dire, ſans détermination, il faut avoir ajouté quelque petit degré de réalité & d'être. CHAP. IV.

Par conſéquent, comme dans ce ſyſteme, la détermination ſeroit de la volonté toute ſeule, il y auroit quelque petit degré d'être qui ne viendroit que de nous.

## LEMME III.

On conçoit ſans beaucoup de peine que Dieu opérant dans l'ame tout ce qu'elle a d'être, de connoiſſance, & d'amour, peut faire en ſorte qu'un de ces degrés d'être influe réellement dans la production d'un autre, qu'une ancienne connoiſſance influe dans la production d'une nouvelle, que les degrés qui étoient anciennement dans l'ame, cooperent & contribuent avec ce que Dieu y ajoute pour former une nouvelle action, qu'en un mot Dieu donnant à l'ame tout ce qu'elle a de réalité, il faſſe néanmoins que ſes actions réelles & poſitives ſoient réellement, phyſiquement, immédiatement produites par l'ame même.

Mais ici c'eſt tout autre choſe; il faut du neuf; il faut que l'ame ajoute à ce qu'elle a reçû; il faut qu'elle forme toute ſeule un degré d'être plus qu'elle n'avoit; c'eſt une ſuite néceſſaire de l'opinion que je réfute.

La production de ce nouveau degré d'être

Sect. I. d'être eſt toute différente des productions que nous voyons dans la nature corporelle. Un corps produit un autre corps, mais cette production ſe termine enfin à un arrangement différent des parties de la matiere qui ſe fait par le mouvement & le repos, ſans qu'il ſoit beſoin d'ajouter aucun degré d'être à ceux qui étoient dans le monde corporel. C'eſt dans la ſeule différence d'arrangement que conſiſte la différence qu'il y a entre un édifice tout formé, & l'amas de tous les matériaux de cet édifice. Mais dans le point que nous traitons, il n'en eſt pas de même. L'ame eſt augmentée; un nouveau degré d'être s'éleve dans le monde; & il s'enſuit de l'opinion que je réfute, que c'eſt l'ame ſeule qui lui donne naiſſance.

### Lemme IV.

S'il s'éleve un nouveau degré d'être dans le monde, & que notre ame ſeule en ſoit la cauſe, il faut que notre ame ait le pouvoir de tirer un être du néant: ce que l'on ne peut ſoutenir. N'oublions pas la différence qu'il y a entre la production de cet être & celle d'un corps. Un morceau de cire rond contient toute la réalité de la figure quarrée, il ne s'agit que d'un arrangement nouveau; au lieu qu'une ame qui n'a pas encore cet être, n'en contient pas pleinement toute la réalité; car cet être augmentera l'ame.

Un corps d'une figure ronde contient pleinement d'une maniere équivalente une autre figure, le morceau de cire rond contient équivalemment la figure quarrée; mais une ame ne contient point cet être nouveau dans toute ſon étendue; elle contient bien quelque choſe qui doit influer dans la production de cette action nouvelle; elle contient un vrai pouvoir, un pouvoir actif & réel; mais elle ne contient point encore totalement cette action nouvelle.

De là vient auſſi qu'un corps qui n'a pas encore telle figure, eſt auſſi parfait réellement que s'il l'avoit déjà, parcequ'il la contient équivalemment, & qu'il a autant d'être: au lieu que l'on conçoit que cette ame n'eſt pas auſſi parfaite réellement, & n'a pas autant de degrés d'être, lorſqu'on la ſuppoſe ſans action, que lorſqu'on la ſuppoſe en action, puiſque cette nouvelle action demande quelque nouveau degré d'être ajouté à la puiſſance ſimple d'agir.

Or ſi l'ame avant que d'agir ne contient point encore totalement l'être de ſon action même dans toute ſon étendue, il faut que ſi elle produit toute ſeule cet être, elle le tire du néant, au moins en quelque choſe. Car ou elle le tire du néant, ou d'elle même. Elle ne le tirera pas totalement d'elle même, puis qu'elle ne le contient pas totalement, puiſqu'elle n'a pas encore autant d'être qu'elle va en avoir, lorſqu'elle aura cette action, & qu'il n'y a que celui qui peut faire les choſes de rien, qui puiſſe auſſi de moins faire plus.

Il faut donc qu'autant qu'il s'en faut qu'elle ne contienne cet être totalement, autant elle le tire du néant. Il faut qu'elle tire du néant ce qui lui manque pour avoir l'action, lorſqu'elle n'a que le pouvoir, & par conſéquent que l'ame ait la puiſſance de tirer du néant certains degrés d'être, & qu'elle uſe à tout moment de cette puiſſance.

### Lemme V.

Or c'eſt ce qui repugne à toute raiſon.

Car 1. ſi l'ame a la vertu de tirer du néant certains degrés d'être, ou ce qui revient au même pouvoir, ſi avec moins elle a la vertu de faire plus toute ſeule, elle produira des êtres à l'infini; car la ſeule difficulté qu'il y ait, eſt de faire paſſer du

du néant à l'être, & de donner l'éxiſtence à ce qui n'éxiſtoit ni formellement ni équivalemment. Cette difficulté une fois levée, il n'en coute pas plus pour un être, que pour en produire deux, trois, mille, une infinité. Quiconque pourra tirer du néant un pied cube de matiere, pourra en tirer auſſi un ſecond ; car qui l'en empêcheroit ? Pourquoi celui-là, & non pas celui-ci ? Pourquoi ne pourra-t-il pas dans le moment B. ce qu'il a pû dans le moment A ? Il en pourra tirer de même un troiſieme, un quatrieme à l'infini. Le néant ne s'épuiſe point non plus que l'être. Il n'eſt donc pas poſſible de concevoir aucunes bornes qui arrêtaſſent l'ame dans la production infinie des êtres, ſi on lui accordoit un tel pouvoir.

2. Si l'ame produiſoit ainſi ces êtres, ce ſeroit en agiſſant, & en ſe déterminant par conſéquent à agir. Car ce qui n'agit pas ne produit pas. Or c'eſt de ſes actions & de ſes déterminations mêmes qu'il s'agit ; c'eſt de la faire paſſer de la puiſſance d'agir à l'action même. Il faudroit donc que l'ame agît & ſe déterminât pour produire ſes déterminations & ſes actions qu'elle auroit à produire toute ſeule ; & il faudroit encore qu'elle agît & ſe déterminât à produire ſes autres déterminations, ainſi juſqu'à l'infini, ſans qu'on pût jamais trouver le commencement de ſon action & de ſa détermination ; commencement qu'il faut néanmoins trouver, afin que de non agiſſante, elle commence à devenir agiſſante.

3. Si l'ame produiſoit ainſi de nouveaux degrés d'être, ce ſeroit une cauſe qui produiroit plus qu'elle ne contient ; elle donneroit plus qu'elle n'a ; elle augmenteroit ſeule ſon être. Or c'eſt ce qui eſt abſurde. Elle ne tire donc point des êtres du néant. Tout être qui s'éleve dans le monde, ſoit dans les corps, ſoit dans les eſprits, nous devons le reconnoître comme l'ouvrage de celui qui eſt le créateur des choſes viſibles & inviſibles. CHAP. IV.

Il eſt vrai que nous n'avons point aſſez de lumieres pour comprendre comment Dieu tire les êtres du néant, ni comment d'un ſeul degré d'être il en tire un ſecond degré ; en quoi il paroît qu'il y a une double difficulté. L'une eſt que ce ſecond degré, de non éxiſtant devienne éxiſtant, enſorte qu'avec moins on faſſe plus ; ce qui apartient à celui qui a le pouvoir de faire les êtres de rien. L'autre, dont je parlerai dans la ſuite, que ce ſecond degré d'être, ſoit produit avec dépendance du prémier. C'eſt là le ſecret du Tout-puiſſant ; comme c'eſt notre devoir de ne pas prétendre meſurer par notre eſprit la grandeur immenſe du pouvoir ſouverain. Mais il eſt vrai auſſi, que nous ne laiſſons pas d'appercevoir qu'il y a ſur ce point une différence totale entre les êtres finis & l'être infini en tout genre, & que la raiſon qu'on vient d'alléguer touchant notre ame, ne ſubſiſte point par rapport à Dieu.

Une ame qu'on ſuppoſe ſans action avec un ſimple pouvoir, contient bien quelque choſe de ce qu'elle aura, lorſqu'elle ſera en action, quelque choſe qui influera dans l'action ; mais elle ne contient point totalement l'action ; par conſéquent toute ſeule elle ne la produira jamais ; au lieu que Dieu contient éminemment tous les degrés d'êtres & de perfection qui ſont dans les créatures.

D'ailleurs ajoutez un être fini à un être fini, la ſomme de ces êtres eſt plus grande qu'elle n'étoit. Qu'une ame qui avoit onze degrés d'être, s'en donne un douzieme, ſon être ſera augmenté ; elle ſe donnera plus qu'elle n'a. Bien plus, qu'un être fini tire du néant un autre être fini, la ſomme de ces êtres finis qui ſeront dans le monde, ſera plus grande qu'elle n'étoit. Il n'y avoit que tant d'êtres au monde,

Sect. I. il y en a plus; une créature donc qui ſans rien perdre du ſien produiroit ſeule & tireroit du néant un être tout nouveau, feroit plus qu'elle n'eſt, parce qu'un être fini ajouté à un être fini, fait une ſomme totale plus conſidérable.

Il n'en eſt pas de même de l'infini, dans le point où il eſt infini, il n'y a ni plus, ni moins. Diviſez par la moitié une maſſe de matiere d'un pied cube; diviſez encore cette autre moitié par la moitié, & ainſi juſqu'à l'infini, le nombre de ces diviſions eſt infini; c'eſt pourquoi une de ces diviſions de plus ou de moins, n'augmente, ni ne diminue point le nombre.

Or Dieu eſt infini en être, il eſt infini en tout genre, ou plutôt il eſt infiniment infini; ainſi quoique Dieu crée ces êtres diſtingués de lui, les Philoſophes ont raiſon de dire qu'il ne faut pas s'imaginer que ces êtres faſſent quelque choſe de plus; enſorte que, lorſque Dieu ſeul éxiſte ou que ces êtres éxiſtent avec Dieu, on doive reconnoître que la ſomme des êtres éxiſtants, ſoit plus ou moins grande. Rien n'eſt plus admirable que ce que nous dit Iſaye, que toutes les nations ſont devant Dieu, comme ſi elles n'étoient pas, & qu'il les regarde comme un vuide & un néant. Notre imagination ſuccombe ſous le poids de ces vérités; elle eſt trop foible & trop étroite pour atteindre ſi haut & pour s'élever vers l'infini. Mais notre eſprit qui a une idée, imparfaite à la vérité, mais une idée réelle & véritable de l'infini, qui ne connoît même le fini qu'en connoiſſant l'infini; notre eſprit, dis-je, connoît évidemment dans l'infini, des propriétés bien différentes de celles du fini, mais propriétés qu'il ne peut comprendre. Je n'en dis pas davantage; ceci ſuffit pour couper court à certaines difficultés qui pourroient être formées contre ces démonſtrations, & pour montrer que de la créature à Dieu, il eſt dangereux de vouloir tirer des conſéquences.

### Theoreme.

L'opération de Dieu eſt prédéterminante.

### Demonstration.

Ou l'opération de Dieu fait que la créature ſe détermine, & alors cette opération divine eſt prédéterminante; ou c'eſt la créature qui détermine l'action de Dieu.

Or ce n'eſt point la créature qui détermine l'opération de Dieu. Si la créature déterminoit l'opération de Dieu, il faudroit qu'elle eût le pouvoir de tirer ſeule quelque être du néant ſelon les lemmes. Or c'eſt ce qu'on ne peut ſoutenir. Donc l'opération de Dieu détermine l'opération de la créature; par conſéquent elle eſt prédéterminante.

### Corollaire I.

La plûpart des anciens Théologiens ont crû que l'action de Dieu, par laquelle il produit la grace habituelle en nous, eſt une création véritable. S. Bonaventure in 2. diſt. 26. art. 1. q. 4. *Neceſſe eſt gratiam, ſicut ex nihilo producitur, ſic etiam in nihilum redigi cùm corrumpitur.* On peut voir encore ce qu'il en dit in 4. diſt. 1. a. 4. q. 2. & avant ce ſaint Docteur, Aléxandre de Halés paroît auſſi le ſuppoſer. 2. p. q. 9. Memb. 8. Scot in 4. diſt. 1. q. 5. n. *Contra iſtam opinionem*, p. 81. poſe ce ſentiment comme un principe touchant l'efficace des ſacremens morale ou phyſique. Richardus in 2. diſt. 26. a. 1. q. 2. Gabriel q. 1. a. 2. concluſ. 3. Petrus de Alliaco in 4. diſt. 1. Ocham in 4. diſt. 1. qu. 1. Vega l. 7. *in Concilium Trident.* c. 13. Ledeſma 1. part. 4. qu. 3. a. 1. Avant eux Marſilius Inghen. in 4. q. 1. a. 3. in 3. parte articuli fol. 480.

Gra-

*Gratia, ſicut & charitas, eſt virtus a Deo infuſa per operationem, & non educta de potentiâ voluntatis: ſic nec aliæ virtutes theologicæ.*

D'autres Théologiens n'ont pas voulu dire que l'action qui produiſoit la grace, fût une création, mais une concréation. C'eſt le ſentiment de Pierre de la Palue in 4. qu. 1. & de Capreolus au même endroit in 4. diſt. 1. qui dit que la grace habituelle *concreatur*; c'eſt-à-dire, que Dieu conſervant l'homme par une création continue, crée auſſi en lui la grace habituelle. Cajetan 1. 2. q. 110. & 112. eſt du même avis. Dominic. Soto l. 2. *de Naturâ & Gratiâ*, c. 9. & in 4. diſt. 1. q. 3. a. 1. & avant lui Ferrarienſis in l. 4. *contra gentes*, c. 57. Mais ce que dit S. Thomas ſur ce point eſt aſſez remarquable; c'eſt dans la queſtion 27. *de veritate* A. 3. ad 9. *Creari propriè eſt rei ſubſiſtentis, cujus propriè eſt eſſe & fieri: formæ autem ſubſiſtentes, ſive ſubſtantiales, ſive accidentales, non propriè creantur, ſed concreantur, ſicut nec eſſe habent per ſe, ſed in alio.* Dans ſa Somme on trouve la même doctrine, 1. p. qu. 45. a. 4. Et dans la queſtion 3. *de Potent.* art. 8. ad 3. il aſſure que la grace *non propriè creatur ad modum illum, quo ſubſtantiæ per ſe ſubſiſtentes creantur; infuſio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis, in quantum gratia non habet cauſam in ſubjecto, nec efficientem, nec talem materiam in quâ ſit hoc modo in potentiâ, quòd per agens naturale educi poſſit in actum, ſicut eſt de aliis formis naturalibus.*

Pour les Théologiens nouveaux, ils croient communément que ce n'eſt point par création que la grace nous eſt donnée. C'eſt ce que dit Bannès 22. qu. 24. a. 7. dub. 2.

Zumel 1. p. q. 65. a. 3. q. 5. *in fine.*
Medina 1. 2. q. 112. a. 1.
Corradus q. 110. a. 2. ad 3.
Valentia 1. p. q. 2.
Suarès l. 8. *de cauſis gratiæ*, c. 2.
Vaſquès 1. part. q. 45. diſp. 174.
Sylvius 1. p. qu. 45. a. 4.
Gonet tom. 4. diſp. 4. a. 2.

CHAP. IV.

Ils prétendent qu'il ne faut point prendre dans un ſens rigoureux ce que nous liſons dans les SS. Ecritures. Pſal. 50. *Cor mundum crea in me, Deus.* Dans l'Epitre aux Galates c. 6. *Nova creatura:* dans celle aux Ephéſiens c. 2. *Creati in Chriſto:* cap. 4. *Novum hominem qui ſecundùm Deum creatus eſt:* ni par une ſuite néceſſaire certaines expreſſions des SS. Peres, comme celle de S. Proſper dans ſon Poëme *De ingratis*, chap. dernier: *Creanſque De meritis merita.*

Et au chapitre 14.

*Mutans intùs mentem atque reformans,*
*Vaſque novum ex fracto fingens virtute creandi.*

Il parle de la grace actuelle.

Ce que nous venons de dire dans ce chapitre, ne laiſſe pas de nous donner quelque ouverture pour cette queſtion, quoique pour un éclairciſſement plus profond il faudroit auparavant avoir traité de l'activité de l'ame.

La grace reçue, auſſi bien que toutes les autres opérations de notre ame, ſe réduiſent à la connoiſſance & à l'amour, comme nous le montrerons dans la ſuite: ce ſont connoiſſances & amours habituels, s'il s'agit des habitudes: ce ſont connoiſſances & amours actuels, s'il s'agit des actes.

Lorſque Dieu nous donne de nouvelles connoiſſances & de nouveaux amours actuels, lorſqu'il nous fait opérer de nouvelles actions, ce que Dieu ajoute à notre ame s'unit avec ce qu'elle avoit déjà de ſon côté, en ſorte qu'elle influe dans cette action, & qu'avec ce qui étoit en elle, & avec ce que Dieu y ajoute, elle fait une action nouvelle.

Sect. I. Mais par rapport même à ces nouveaux degrés que Dieu met dans l'ame, il eſt vrai que, lorſque Dieu les y met, ils n'y étoient pas, & qu'ainſi de moins il fait plus, ce qui revient au pouvoir qu'il a de faire les êtres de rien. Mais cependant en produiſant ces nouveaux degrés d'être qui n'éxiſtoient pas, il les fait dépendre des prémiers, & il fait qu'ils éxiſtent par leur entremiſe & avec dépendance, ce qui met une différence entre la maniere dont Dieu produit ces degrés d'être, & celle dont il produit les prémiers degrés d'être qui ſont dans notre ame. Ce ſeroit déplacer les matieres, que d'expliquer ce point avec plus d'étendue. Il faut le remettre à la derniere ſection.

Ces degrés, qui ſont ainſi ajoutés, peuvent ceſſer d'être, & quelques anciens Théologiens diſent que c'eſt par anéantiſſement que la grace habituelle ceſſe d'être dans ceux qui pechent mortellement.

St. Bonaventure in 2. diſt. 26. a. 1. q. 4.

Richardus A. unico, q. 3.

Scotus in 4. d. 16. q. 16. q. 2. §. *Reſpondeo:* in 3. *Parte* 1. *Concluſionis.*

Gabriel in 1. diſt. 17. q. 4. a. 3. Dub. 3. Prop. 3.

St. Thomas même in 2. diſt. 26. qu. unicâ; a. 2. ad 5. *Cùm gratia corrumpitur, ſimul etiam in nihilum redit.* C'eſt-à-dire, que ce que Dieu avoit ajouté, ceſſe d'éxiſter; mais l'ame, mais la puiſſance d'agir & d'avoir des habitudes, ſubſiſtent toujours; ainſi ſelon les principes poſés par S. Thomas en d'autres endroits, ce n'eſt pas un anéantiſſement proprement dit.

### Corollaire II.

On peut uſer des preuves alléguées dans ce chapitre, pour montrer qu'une intelligence créée n'agit point immédiatement & phyſiquement ſur une autre intelligence, pour lui communiquer quelque choſe de réel; que mon ame, par éxemple, ne peut immédiatement & phyſiquement produire dans l'ame d'un autre homme, des connoiſſances & des amours. Car comment l'intelligence A. donneroit-elle cette réalité à l'intelligence B.? L'intelligence A. détacheroit-elle cet être d'elle-même, pour le placer dans l'intelligence B. ? On ne conçoit point que cet être ſimple puiſſe ainſi ſe diviſer lui-même & ſe ſéparer en deux. On conçoit encore moins qu'il puiſſe unir cette partie détachée à un autre être ſimple, & l'identifier avec lui.

Si l'intelligence A. communiquoit à l'intelligence B. un être, ſans rien perdre, ni rien détacher d'elle-même, elle produiroit plus qu'elle n'eſt. Car ſuppoſons que l'intelligence ait vingt degrés d'être; ſi ſans perdre aucun de ſes degrés, elle en produiſoit un tout nouveau dans l'intelligence B. il y auroit dans les créatures plus d'êtres créés qu'il n'y en auroit eu auparavant, il y en auroit un degré de plus. Il faudroit d'ailleurs que l'intelligence A. tirât ce degré du néant. Pluſieurs autres raiſons encore qu'il n'eſt pas néceſſaire de déduire, tant cette matiere paroit évidente, montrent qu'une intelligence créée n'agit point immédiatement ſur une autre intelligence, qu'elle n'y agit qu'en qualité de cauſe occaſionnelle, & par l'entremiſe de l'être ſouverain.

## CHAPITRE V.

### *De la Prémotion phyſique démontrée par la conſervation.*

LA production des êtres vient de nous fournir une preuve invincible de la prémotion phyſique; leur conſervation nous en préſente encore une qui n'eſt pas moins évidente. C'eſt celle que le Pape In-

Digitized by Google

Innocent I. met à la teſte de cette fameuſe définition qui a fait triompher pour jamais la grace de Jeſus-Chriſt. Voici les paroles de ce * Pape: *Quid enim tam iniquum eſſe poteſt, tam barbarum, tam totius Religionis ignarum, tam Chriſtianis mentibus inimicum, quàm huic te negare debere quidquid in quotidianâ gratiâ conſequeris, cui te ipſe confiteris debere quod natus es? Ergo eris in providendo præſtantior quàm poteſt in te eſſe qui te ut eſſes effecit; & cùm te putes ei debere quòd vivis, quomodò te non putes illi debere, quòd, quotidianam ejus conſequendo gratiam, taliter vivis?*

* Innocent I. dans ſa prémiere Lettre ſur l'héréſie Pélagienne, adreſſée au Concile de Carthage. C'eſt la 181. parmi celles de S. Auguſtin.

En effet pour nous tirer du néant, il a fallu que Dieu nous ait produit; & pour nous empêcher d'y retomber, il faut qu'il nous conſerve. Comme la créature n'exiſte point par elle même, il eſt viſible que d'elle même elle retournera dans le néant, ſi Dieu ceſſe un moment de lui donner l'éxiſtence. La conſervation d'un être n'eſt donc qu'une continuation de l'action, par laquelle Dieu l'a produite, & un renouvellement continuel de ſa production. Or ſi Dieu produit à tout moment une ame, il la produit toute entiere; il la produit avec tout ce qu'elle a de réel; il la produit telle qu'elle eſt: il produit donc à tout moment en elle, & lui fait produire toutes ſes opérations: & c'eſt là manifeſtement la prémotion phyſique.

La ſeule impreſſion de cette preuve ſuffiroit pour convaincre un eſprit qui ne mettroit point d'obſtacle à la vérité. Mais comme il eſt difficile, ſur tout dans les matieres abſtraites, de calmer pleinement nos doutes, & de répondre aux ſecretes oppoſitions de notre cœur, il eſt à propos de ne point laiſſer ces vérités à demi prouvées, mais de les conduire juſqu'à leurs principes.

## Lemme I.

Dieu conſerve les créatures par une production continuée. On le prouve:

1. Si Dieu ne produiſoit pas à tout moment les créatures, il ne pourroit pas les anéantir. On ne conçoit l'anéantiſſement qu'en deux manieres, ou par une action poſitive, ou par la ſouſtraction d'une action, c'eſt-à-dire, ou en donnant le néant, ou en ceſſant de donner l'être. Or on ne peut donner le néant, puiſque le rien ne ſe donne point, & qu'il n'y a point d'action poſitive qui ſe termine au néant. Il faut donc que ce ſoit en retirant ſon action, & en ceſſant de donner l'être que Dieu anéantiſſe. Dieu donne donc à tout moment l'être à ſes créatures, puiſqu'à tout moment il peut les anéantir.

2. Les créatures ne dépendent pas moins de Dieu dans la ſuite, que dans le prémier moment de leur durée. Tous les êtres dépendent de l'être des êtres; ils ne ſont que parce qu'ils ſortent de ſes mains: ils ne ſont donc continuement que parce qu'ils en ſortent continuement. Séparez les un moment de Dieu qui les produit, ils n'auront plus dans ce moment de réalité, plus de vérité, plus d'intelligibilité. Je le prouve. Comme le néant ne ſe connoît que par l'être, auſſi l'être qui n'eſt pas infini, ne ſe connoît que par l'être infini; l'être qui n'eſt pas ſouverainement parfait, ne ſe connoît que par l'être ſouverainement parfait; l'être qui n'eſt pas indépendant, ne ſe connoît que par l'être indépendant. Dans la ſection ſuivante j'expliquerai cette vérité. Les créatures donc qui ſont finies, imparfaites, & dépendantes n'ont ſans Dieu dans tous les momens de leur durée aucune intelligibilité. Et comment éxiſteroient-elles un moment ſans Dieu, ſi elles ne ſont pas intelligibles un ſeul inſtant ſans lui?

Il

Sect. I. Il faut par conſéquent qu'à tout moment elles puiſent en lui leur éxiſtence & leur réalité.

3. Exiſter en deux momens eſt quelque choſe de plus par rapport à nous, que d'éxiſter dans un ſeul. Dieu donne aux créatures tout ce qu'elles ont, & elles n'ont pas d'elles mêmes plus que Dieu ne leur donne, il leur donne donc l'éxiſtence dans ces deux momens; comme il la leur a donnée dans le prémier.

Et pour développer ceci davantage, il faut remarquer que, pour avoir plus, il faut avoir plus reçû en fait d'être. Or il peut arriver en deux manieres qu'un être ait plus qu'un autre être, ou parce que cet être aura plus d'être que l'autre, ou parce qu'aiant le même être que l'autre il l'aura plus long temps.

Ce n'eſt point là une vaine ſubtilité ni une diſtinction chimérique. On peut en deux manieres faire plus de plaiſir à une perſonne qu'à une autre, ou en lui faiſant un plus grand plaiſir, ou en lui faiſant plus long-temps le même plaiſir. La reconnoiſſance ſe meſure également ſur l'un & l'autre de ces titres. Tout l'être de la créature vient de la ſource de l'être, je veux dire de Dieu qui eſt l'être des êtres. Il faut donc afin qu'un être ait plus, que Dieu lui ait plus communiqué; il faut, afin qu'il éxiſte mille ans plus que l'autre, que Dieu ait fait pour lui quelque choſe de plus que pour l'autre.

Cependant ſi Dieu ne fait que donner l'être une ſeule fois, & après cela laiſſer la créature ſubſiſter d'elle même, Dieu ne fait rien davantage pour la créature qui éxiſte plus long-temps, que pour celle qui éxiſte moins, puiſqu'il ne fait que donner l'être une ſeule fois à l'une & à l'autre, au lieu que s'il ſoutient les créatures par une production continuée, le bien qu'il leur a fait en les tirant du néant, il le prolonge encore en continuant de le leur donner.

4. Par là on connoit aſſez que Dieu nous produit auſſi réellement dans le ſecond moment & dans les ſuivans qu'il le fait dans les prémiers. Ce n'eſt pas que les momens de notre éxiſtence ſoient entrecouppés, & qu'il y ait des vuides & des intervalles dans les points qui compoſent notre durée. L'imagination ſeroit portée à nous repréſenter ainſi cette production continue; mais l'imagination eſt toujours imagination.

Dieu nous produit, mais non à diverſes repriſes; il nous produit pendant tout le temps que nous éxiſtons, mais il nous produit ſans interruption & diſcontinuité; ſon action eſt toujours la même; &, ſi Dieu veut qu'un être dure pluſieurs ſiecles, la même action qui l'a produit, continue à le produire pendant tous ces eſpaces.

Sans décider maintenant par quelle faculté Dieu produit les êtres, on peut aſſurer que ſi cette faculté n'eſt pas la volonté même de Dieu, mais une faculté virtuellement diſtinguée, comme le croient quelques Théologiens, elle eſt au moins ſi intimement unie à la volonté divine, & elle en ſuit ſi ponctuellement les decrets, qu'il en faut raiſonner, comme ſi c'étoit la volonté même. Sur cela voici un raiſonnement que je forme pour expliquer & prouver en même temps ce dont il s'agit.

Les êtres ſont produits, parce que Dieu le veut; ils continuent d'être tant qu'il le veut. Dieu continue de vouloir qu'ils éxiſtent pendant tout le temps qu'ils éxiſtent; il continue donc auſſi à les produire; car comme en Dieu vouloir que tels êtres actuellement éxiſtent, c'eſt les produire, auſſi vouloir qu'ils continuent à éxiſter pendant tant de temps, c'eſt continuer à les produire pendant tout ce temps.

Cette remarque nous préſente une réponſe. Objections de M. Jacqueloc.

ponſe à certaines difficultés qu'on peut former contre notre lemme. On dira en prémier lieu que, ſi un homme étoit produit à tous les inſtans de ſa durée, comme il l'eſt au prémier, ce ne ſeroit plus le même homme, mais pluſieurs hommes auſſi diſtingués que les momens auxquels il ſeroit produit. Cette objection ſe trouve détruite par avance. L'action de Dieu qui a produit Adam dans le prémier moment, c'eſt-à-dire la volonté, par laquelle Dieu ordonne qu'Adam éxiſte, perſévere encore dans le ſecond moment & dans les ſuivans; ainſi l'effet eſt toujours le même, c'eſt le même homme que Dieu continue à produire. D'ailleurs quand on concevroit l'action de Dieu comme diviſée par les différens momens, on ne pourroit pas en conclurre que ce ne fût pas le même homme. Quand Dieu auroit créé un homme hier, qu'il l'anéantiroit aujourd'hui, qu'il le créeroit de nouveau demain, qu'il l'anéantiroit après démain, & ainſi de ſuite, l'on ne voit pas que cette viciſſitude de productions diſtinguées empêchât que ce ne fût le même homme.

En ſecond lieu, l'on demandera ſi un homme produit au moment A. retombe dans le néant au moment B. ou s'il n'y retombe pas. Il ſeroit ridicule de dire qu'il retombe dans le néant au moment B. Car dans cet inſtant il ſeroit & il ne ſeroit pas. Il ſeroit, puiſqu'on le ſuppoſe continuellement conſervé. Il ne ſeroit pas, puiſqu'il retomberoit dans le néant. Il faut donc dire qu'il ne retombe pas dans le néant. Mais s'il ne retombe pas dans le néant, il eſt inutile, dira-t-on, de le produire. De plus, l'action qui le produiroit, ne le tirant pas du néant, ne ſeroit pas ſemblable à l'action du prémier inſtant qui l'en avoit tiré; ce ne ſeroit donc plus la même production continuée.



La réponſe eſt viſible. Cet homme ne retombe pas dans le néant; mais il eſt clair par les preuves alléguées, qu'il y retomberoit, ſi Dieu ceſſoit de le produire dans ce ſecond inſtant. Ainſi l'action de Dieu qui continue à le produire, bien loin d'être inutile, eſt indiſpenſablement néceſſaire pour ſa conſervation; & cette action eſt toute ſemblable à l'action qui a produit cet homme dans le prémier inſtant; que dis-je, toute ſemblable, c'eſt la même action qui a tiré cet homme du néant & qui continue à l'en tirer.

Mais comment eſt-ce la même action, dira-t-on, puiſqu'avant le prémier moment de cet être il étoit dans le néant, & qu'avant le ſecond il n'y eſt pas? Chétive difficulté; comme ſi l'action de la lumiere ſur mon œil n'étoit pas égale & ſemblable dans le ſecond inſtant & dans le prémier, quoique dans le prémier elle me délivre des ténebres où j'étois le moment auparavant, & que dans le ſecond elle ne m'en délivre pas, puiſque je n'y ſuis point retombé. L'action des chevaux qui trainent un chariot, l'effort d'une ancre qui retient un vaiſſeau contre l'impétuoſité des vagues de la mer, mille autres actions de la même nature ne ſont-elles pas ſemblables dans tous les momens, quoiqu'on puiſſe apporter des différences pareilles à celle de l'objection? L'homme dans l'inſtant B. n'eſt point tiré du néant, puiſqu'il éxiſtoit déja dans l'inſtant A. mais il y auroit été replongé dans l'inſtant B. & il ne s'eſt ſoutenu contre le néant que parce que dans ce moment Dieu lui a donné l'être.

Pour raiſonner juſte ſur la reſſemblance des actions d'une cauſe, il faut plutôt regarder l'influence qu'elle répand ſur l'effet produit, que le terme dont elle tire cet effet. Or dans cette production continuée des créatures, Dieu opere la même choſe dans tous les momens, puiſque

Sect. I. dans tous les momens il donne l'être au même homme. Par conſéquent l'action du ſecond moment eſt ſemblable à celle du prémier; ou, pour parler plus juſte, c'eſt la même action continuée, & c'eſt le même effet produit en ces diverſes parties du temps.

### Lemme II.

Dieu en produiſant l'ame produit toutes ſes modalités; on le prouve.

1. Par ce qu'on a dit dans les chapitres précédens touchant les modalités de l'ame. La puiſſance ſimple d'agir eſt un être; la puiſſance d'agir & de plus l'action eſt un *plus être*, c'eſt, *être, plus être*; la puiſſance de ſe déterminer eſt un être; la puiſſance de ſe déterminer & de plus la détermination eſt *être, plus être*. Dieu qui produit l'ame, la produit toute entiere; l'être tout entier de l'ame eſt auſſi-bien l'ouvrage de Dieu & ſa créature, qu'une portion, pour ainſi dire, de cet être. Dieu produit donc non ſeulement l'être de l'ame, mais encore ſes actions & ſes déterminations.

2. Lorſque Dieu produit une ame, il la produit dans ſon état, comme lorſqu'on crée un corps, il le faut mettre dans une certaine ſituation, il faut lui donner en le produiſant, ou le mouvement, ou le repos. Il n'eſt pas néceſſaire qu'un corps ſoit créé en mouvement plutôt qu'en repos, mais il n'eſt pas poſſible de le créer ſans le mettre dans l'un de ces deux états. L'état des eſprits conſiſte dans leur connoiſſance & dans leur amour, c'eſt-là leur être, leur vie, leur perfection. Donc Dieu, dont les œuvres ſont parfaites, en produiſant l'ame, produit auſſi ſa connoiſſance & ſon amour.

### Lemme III.

Dieu produiſant notre ame dans le ſecond inſtant & dans les inſtans conſécutifs, produit auſſi en elle toutes ſes modalités.

Car 1. Dieu qui produit l'ame dans tous les momens, la produit toute entiere, il produit en elle tout l'être, & toute la réalité qu'elle renferme. Or comme l'action jointe à la puiſſance eſt quelque réalité, & quelque être de plus que la puiſſance ſans action, comme la détermination eſt quelque choſe de plus que ce qui eſt ſans détermination, on doit conclurre que Dieu qui produit toute l'ame, produit auſſi en elle ſes actions & ſes déterminations.

2. Il eſt viſible que, ſi Dieu en produiſant l'ame au prémier moment de ſa durée, produit en elle ſon action & ſa détermination, il doit auſſi le faire dans le ſecond moment. Car il n'eſt pas poſſible que Dieu produiſe moins dans l'ame dans le moment B. que dans le moment A. en ſorte que dans le moment A. Dieu auroit produit tout l'être de l'ame, & que dans le moment B. il n'en produiſe que la moitié ou les trois quarts, & que l'autre moitié ſubſiſte ſans que Dieu continue à la produire.

Contre ceci on objectera, que, ſi Dieu en produiſant l'ame produiſoit en elle ſon action, l'ame ne ſeroit point active, parce que comme elle n'eſt point active pour produire ſon propre être, ni la puiſſance d'agir que Dieu lui donne, elle ne ſeroit point active non plus pour produire ſon action, ſi Dieu la lui donnoit. On ajoutera qu'on doit raiſonner de l'ame dans tous les momens de ſa durée, comme dans le prémier, & que comme elle n'eſt pas libre dans le prémier moment à acquerir la prémiere penſée, elle n'eſt pas libre ni indifférente à l'égard des actions ſuivantes.

Ces deux difficultés demandent un ample éclairciſſement, & l'on tâchera de le donner en ſon lieu. En attendant je répons à la prémiere, que, quoique Dieu produiſe en nous l'action, auſſi-bien que la faculté d'agir, l'ame eſt active à l'égard

gard de la production de l'une, & non pas à l'égard de l'autre. Elle eſt active à l'égard de l'action, parce que Dieu ne produit l'action que par la faculté d'agir, au lieu que la faculté d'agir, il ne la produit point en nous par l'entremiſe d'une autre faculté.

Dieu au prémier inſtant de notre être, a mis certains degrés d'être dans notre ame, certains degrés de connoiſſance, certains degrés d'amour. Dans la ſuite Dieu veut nous faire connoître certains objets, nous faire opérer certaines actions; il ne faut pas s'imaginer qu'il mette ces actions tout à neuf dans notre ame, qu'il les y mette comme des êtres détachés de l'être qui y étoit déjà; cela n'eſt pas ainſi. Ce que Dieu avoit mis dans notre ame, il le conſerve dans la ſuite; & pour former une nouvelle connoiſſance ou une nouvelle action, Dieu le met en œuvre, il le dévelope, il y ſupplée, il y ajoute autant qu'il en eſt beſoin. Mais il fait toujours que l'ame opere réellement ſon action, & par ce qu'elle avoit anciennement, & par ce qu'il lui donne de nouveau; en ſorte que ce que Dieu ajoute à l'ame, & ce que l'ame avoit déja, concourent enſemble, & ſe réuniſſent pour faire une action nouvelle.

Mais ce ſeroit troubler l'ordre que de vouloir mettre ici cette explication dans ſon jour & dans ſon étendue, & montrer pourquoi les corps ne ſont point actifs, & pourquoi les eſprits le ſont.

De cette prémiere réponſe on tire naturellement la ſeconde. L'ame n'eſt pas libre à l'égard de la prémiere penſée qui ſe trouve en elle au prémier moment de ſon être; parce que pour être libre à l'égard d'une action, il eſt néceſſaire de produire cette action d'une maniere délibérée; & pour avoir délibéré ſur une action, il faudroit auparavant avoir agi. Or avant la prémiere penſée on n'a point pu agir. Par conſéquent la prémiere penſée donnée au prémier moment de l'etre, n'eſt point libre. Mais cette raiſon, pour laquelle elle n'eſt point libre & délibérée, n'a point lieu, comme il eſt viſible, pour les autres actions. CHAP. V.

THEOREME.

Il faut admettre la prémotion phyſique pour toutes nos actions.

DEMONSTRATION I.

La prémotion phyſique eſt une opération de Dieu qui produit phyſiquement nos déterminations, & qui fait que nous nous déterminons. Or Dieu dans le prémier moment de notre être opere notre prémiere détermination, & fait que nous nous déterminons ſelon le lemme 2. il continue la même choſe dans les ſuivans, ſelon le lemme 3. Donc Dieu nous prévient phyſiquement à toutes nos actions.

DEMONSTRATION II.

Dieu nous conſerve nos actions & nos déterminations, lorſqu'elles ſont une fois formées dans notre ame; l'expérience nous l'apprend, & cela eſt plus clair que le jour à l'égard des penſées & des volontés qui demeurent long-temps préſentes à notre eſprit. Or Dieu ne les conſerve que par une production continue, ſelon le lemme prémier. Donc Dieu produit nos actions & nos déterminations, dans tous les momens, dans leſquels on les ſuppoſe déja faites.

Or il faut raiſonner de l'inſtant, dans lequel elles ſont déja faites, comme de celui dans lequel elles ſe font; car la production eſt pour tous les momens. Donc Dieu produit nos actions & nos déterminations dans le prémier moment qu'elles ſe font.

Et véritablement il ſeroit abſurde de

Sect. I. penſer que nos actions & nos déterminations ne puſſent être conſervées ſans une production de Dieu, & qu'elles puſſent être produites ſans une telle production. Or ſi Dieu les produit, il prémeut; car prémouvoir, c'eſt opérer phyſiquement nos déterminations, c'eſt les produire, c'eſt faire que nous nous déterminions.

### Demonstration III.

L'opération de Dieu eſt phyſique & prédéterminante, ſi Dieu opere phyſiquement tout ce qu'on pourroit imaginer dans l'ame qui ſeroit capable de déterminer le ſecours de Dieu. Or Dieu l'opere. Car ſi l'on admettoit un concours concomitant, ou quelque autre choſe ſemblable, il faudroit que la volonté le déterminât, & elle le détermineroit par quelque choſe de réel; le rien ne fait rien. Or touchant cette réalité, par laquelle on croiroit que l'ame détermine le ſecours de Dieu; qu'on cherche, qu'on invente, qu'on hazarde, qu'on avance tout ce qu'on voudra, en ſuivant quelque lueur de raiſon, contre toute raiſon même, la prémotion phyſique y trouvera toujours ſon compte. Car Dieu en produiſant continuellement notre ame, produit en elle tout ce qu'elle a de réel. Par conſéquent on montrera toujours qu'il opere cette réalité, par laquelle on ſe ſeroit imaginé que l'ame détermine le ſecours de Dieu, & qu'ainſi il faut admettre une opération phyſique & prédéterminante.

Il paroît par tout ceci, que la prémotion phyſique, dont on ſe fait un monſtre, ſe réduit au fond à l'idée la plus aiſée & la plus naturelle; à l'idée de Dieu qui, en nous conſervant, nous produit continuellement tels que nous ſommes & tels que nous vivons (comme le dit Innocent I.) à une idée d'ailleurs receue par le plus grand nombre de ceux qui rejettent la prémotion phyſique. Tenons nous en à la ſimplicité de cette idée; le vrai & le ſimple forment enſemble un merveilleux accord.

## CHAPITRE VI.

### *La Prémotion phyſique démontrée par le concours.*

Après avoir parlé de la conſervation, l'ordre demande que nous paſſions au concours.

Preſque tout le monde convient qu'il faut l'admettre, on convient du mot, on convient même de la choſe; mais on ne convient point de la maniere.

Concourir en Dieu c'eſt agir avec les créatures. Que Dieu agiſſe dans nos actions, c'eſt une vérité que l'autorité de la religion, le ſentiment de notre dépendance, & l'idée de la grandeur de Dieu ne permettent pas de révoquer en doute.

La queſtion roule donc ſur la qualité de ce concours. Dieu & la créature agiſſent enſemble; mais eſt-ce l'action de Dieu qui détermine celle de la créature, ou bien eſt-ce l'action de la créature qui détermine l'action de Dieu? C'eſt ce que, dans le ſtile de l'Ecole, on exprime autrement, en demandant ſi le concours eſt prédéterminant, c'eſt-à-dire, prémotion phyſique, ou bien s'il eſt concomitant.

Lorſqu'on éxamine attentivement les fondemens ſur leſquels l'opinion du concours concomitant eſt appuiée, l'on eſt ſurpris qu'elle ait trouvé tant de défenſeurs. Car toutes les raiſons qui portent à admettre un concours, portent auſſi à l'admettre prédéterminant; & toutes celles qui détournent d'admettre un concours prédéterminant, détournent auſſi d'admettre aucun concours; ainſi il paroîtroit plus raiſonnable ou de n'en point admettre, ou de l'admettre tel que nous le

le ſoutenons. Mais notre raiſon ſe trouvant frappée par les preuves ſolides d'un côté, & notre imagination effraiée par les difficultés de l'autre, on n'a ni aſſez de témérité pour embraſſer l'un de ces partis, ni aſſez de courage pour ſoutenir l'autre; on cherche donc un ſentiment qui puiſſe en quelque ſorte tout concilier; &, après avoir flotté long temps, on va ſe placer entre ces deux partis pour ſe repoſer & pour s'y mettre à couvert. De là il arrive au contraire, comme il ſera aiſé de le vérifier par la ſuite, qu'on eſt battu de toutes parts, & qu'on ſe forme un corps de doctrine ſans liaiſon & ſans rapport, parce qu'on en a emprunté les diverſes parties de deux ſentimens incompatibles. Laiſſons maintenant cette diſcuſſion; éxaminons ſeulement le concours en lui même; nous ſuppoſerons dans les démonſtrations ſuivantes que Dieu concourt avec les créatures, & nous montrerons ſimplement que ce concours eſt prédéterminant, & non pas concomitant.

### Lemme I.

Afin que Dieu concoure ou ne concoure point, qu'il concoure à telle action & non pas à telle autre, il faut qu'il ſe détermine à le faire.

### Lemme II.

Dieu ne ſe détermine pas à concourir au hazard, il agit toujours de concert avec la créature; jamais il n'arrive que la créature ſe détermine à aimer Dieu, & que Dieu ſe détermine à lui donner au même moment un concours pour former l'amour du monde; jamais il n'arrive que la créature ſe détermine à former un acte d'amour de Dieu de cinq degrés, que Dieu ne lui donne un concours pour un acte d'un tel degré. Selon le ſyſtême du concours concomitant, il faut reconnoître que Dieu & la volonté s'accordent toujours à la même action.

Mais afin que Dieu donne à la créature le concours propre pour une action plutôt que celui qui convient à l'action contraire, le concours pour un acte de tant de degrés plutôt que pour un acte d'un degré différent, le concours pour un acte revétu de telles circonſtances & d'une telle maniere, plutôt que pour un acte autrement circonſtantié, le concours pour tel acte dans tel moment plutôt que dans tel autre; afin donc que le concours de Dieu ſe trouve précis, ponctuel, proportionné, il faut que Dieu ſe détermine à le donner tel, & qu'il ſe détermine non au hazard, mais par une raiſon de donner tel concours plutôt que tel autre. Chap. VI.

### Lemme III.

Ce qui détermine Dieu à donner tel concours concomitant plutôt que tel autre, doit ſe prendre de la créature même; les défenſeurs du concours concomitant n'en peuvent pas diſconvenir. Car ſi c'étoit du côté de Dieu, ce ſeroit donc Dieu qui de lui-même & ſans y être déterminé d'ailleurs, feroit que la créature ſe détermineroit à telle ou telle action.

### Lemme IV.

Ce qui eſt indéterminé pour un côté ou pour un autre dans la créature, tandis qu'il demeurera indéterminé, ne peut pas déterminer Dieu à donner le concours pour un côté plutôt que pour un autre. Le rien ne fait rien. Ce qui eſt indéterminé à un côté ou à un autre, tandis qu'il eſt indéterminé, n'eſt pas pour un côté plutôt que pour un autre.

### Lemme V.

La volonté ſans le concours eſt abſolument ſans action. Les défenſeurs de ce ſyſtême doivent le reconnoître, puiſque le concours eſt néceſſaire pour toute action.

Sect. I. étion. Ainſi avant le concours, il n'y a point en elle le moindre mouvement, la moindre réalité d'action & de détermination; car la plus petite pointe de la réalité d'action eſt toujours une action.

LEMME VI.

Il n'y a pas même, en ſuivant ce ſyſteme, d'éxigence d'action. Car s'il y avoit une éxigence d'action, il y auroit quelque choſe qui précéderoit l'action de la volonté, & qui éxigeroit qu'infailliblement la volonté agît & ſe déterminât d'une telle maniere ou d'une autre. Or c'eſt ce qui eſt capitalement oppoſé à ce ſyſteme, & ce pourquoi on y rejette la délectation victorieuſe.

Ceux mêmes qui, renonçant à ce ſyſteme, admettroient cette éxigence d'action, ne pourroient l'admettre pour toute ſorte d'actions. Car il y a certaines

Sect. IV. actions, comme nous le montrerons dans la ſuite, je veux dire, le choix entre deux moyens égaux, remuer la main à droit ou à gauche, ſuppoſé qu'on ait deſſein de la remuer; il y a, dis-je, certaines actions, pour leſquelles il faudroit toujours admettre que la volonté eſt égale pour l'une & l'autre; par conſéquent nulle éxigence qu'elle agiſſe d'une maniere plutôt que d'une autre.

THEOREME.

On ne peut admettre un concours concomitant, mais il faut l'admettre prédéterminant.

DEMONSTRATION.

Afin que Dieu accorde à la créature un concours concomitant, il faut qu'il ſe détermine à concourir de telle ou de telle maniere, & que ce qui le détermine ſe prenne dans la créature, ſelon les lemmes.

Or il n'y a rien dans la créature qui puiſſe déterminer Dieu à concourir. Ce qu'il y a dans la créature qui pourroit déterminer Dieu à concourir, ſeroit ou la faculté d'agir qui eſt dans la créature, ou ſon action. Ce n'eſt ni l'un ni l'autre.

Ce n'eſt point la faculté. Car cette faculté, ſous cette idée préciſe de faculté, eſt indéterminée à telle ou telle action. Or ce qui eſt indéterminé dans la créature, tandis qu'il ſera tel, ne peut pas déterminer Dieu à concourir ou à ne pas concourir.

Ce n'eſt point l'action. Car avant que Dieu ſe ſoit déterminé à concourir avec la créature, il n'y a point d'action, il n'y a pas même l'ombre d'action dans la créature. Dieu même conſidérant la créature, n'y voit point d'action qui puiſſe le faire déterminer à concourir. Ne nous y trompons pas; avant que Dieu ſe ſoit déterminé à concourir, il n'y a point encore de concours. Ainſi Dieu, conſidérant la créature ſans concours, n'y voit aucune action; puiſque, ſans concours, il n'y a aucune action, & que Dieu, dont la connoiſſance eſt la vérité même, ne peut voir dans les créatures ce qui n'y eſt pas, ce qui même ne peut pas arriver qu'il y ſoit. Or il ne peut pas arriver qu'il y ait d'action ſans concours. Donc Dieu, conſidérant la créature ſans concours, n'y voit point une action qui le détermine à concourir. Comme ce raiſonnement eſt abſtrait, je le répete par un autre tour.

Cette action de la créature qui feroit déterminer Dieu à concourir, devroit précéder en quelque maniere le concours de Dieu, puiſque c'eſt elle qui fait que Dieu concourt; elle devroit être ſans concours, puiſque Dieu ne s'eſt point encore déterminé à concourir, & que c'eſt elle qui le détermine. Or il ne peut point arriver qu'une telle action ſoit dans la créature, puiſque ſans le concours il n'y a aucune action. Par conſéquent ce n'eſt point la vuë de cette action qui détermine Dieu à concourir.

Puis donc qu'il n'y a rien dans la créature

ture qui détermine Dieu à concourir, ni ſa faculté, ni ſon action, il s'enſuit que le concours de Dieu n'eſt point concomitant, mais prédéterminant.

Voici encore une ſeconde preuve différente de cette prémiere, en ce que celle-ci tend plus directement à établir la prémotion, au lieu que l'autre tend à détruire le concours concomitant.

LEMME I.

Il y a deux ſortes de cauſes; les unes ſont ſubordonnées, les autres ſont paralleles & non ſubordonnées. Les cauſes ſubordonnées ſont celles qui n'agiſſent que parcequ'on les fait agir; par éxemple, dans les corps, un marteau, par rapport à la main qui le manie. Les cauſes non ſubordonnées ſont celles qui agiſſent ſans emprunter leur action l'une de l'autre, par éxemple, deux chevaux qui tirent, deux mains qui remuent.

LEMME II.

Deux cauſes paralleles & non ſubordonnées ne peuvent pas, ſelon le cours de la nature, produire le même effet, ſuppoſé que chacune d'elles, ou même une ſeule le produiſe tout entier.

Que je veuille, par éxemple, produire ſix degrés de mouvement, ſi ma main droite produit ces ſix degrés, & que ma gauche en produiſe autant, quand même elle en produiroit moins, qu'elle n'en produiroit que quatre, l'effet produit ne ſera plus ſix degrés de mouvement, c'en ſera douze ou dix, ainſi ce ſera un double effet.

La raiſon de cette vérité, c'eſt que chacune de ces cauſes a ſon action & ſon influence différente, & par conſéquent, auſſitôt que l'une produit l'effet tout entier, il faut rejetter comme ſuperflue l'influence de l'autre. Si donc on ſuppoſe qu'un effet vient indiſpenſablement de deux cauſes, & que chacune d'elles le produiſe, il faut néceſſairement reconnoître que ces cauſes ſont ſubordonnées; par éxemple, ſi la percuſſion du clou vient toute entiere & du marteau & de la main, il faut que le marteau & la main ſoient deux cauſes ſubordonnées, c'eſt-à-dire, que l'une de ces cauſes n'agiſſe que parceque l'autre la fait agir. CHAP. VI.

THEOREME.

L'action de l'ame vient de Dieu & de l'ame. On ſuppoſe cette vérité avouée. On ne peut pas dire que Dieu ne faſſe qu'une partie de cette action, car l'autre partie ſeroit donc indépendante. D'ailleurs pourquoi feroit-il telle portion plutôt qu'une autre portion? Pourquoi celle-ci plutôt que celle-là? L'action de l'ame toute entiere vient donc de Dieu. L'action de l'ame vient auſſi toute entiere de l'ame. Or ſi cette action vient de Dieu & de l'ame, elle n'en vient pas comme de deux cauſes paralleles, ſelon les principes établis dans les lemmes: Donc elle en vient comme de deux cauſes, dont l'une eſt ſubordonnée à l'autre. Or une cauſe ſubordonnée eſt celle qui n'agit que parceque la cauſe ſupérieure la fait agir: Donc l'ame n'agit que parceque Dieu la fait agir. Car on ne dira pas que c'eſt Dieu qui eſt ſubordonné à l'ame, mais l'ame à Dieu. Que ſi Dieu la fait agir, c'eſt donc l'action de Dieu qui précede l'action de l'ame, qui la produit, qui la détermine, & par conſéquent, ſuppoſé que l'action de l'ame ſoit produite par le concours, il faut que le concours ſoit prédéterminant.

Saint Thomas apporte cette preuve dans ſa prémiere partie, q. 105. a. 5. Voici ſes paroles: *Secundò conſiderandum eſt, quòd ſi ſint multa agentia ordinata, ſemper ſecundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet ſecundum ad agendum, &, ſecundùm hoc, omnia agunt in virtute ipſius Dei, & ita ipſe eſt cauſa omnium actionum agentium.*

SECTION

# SECTION SECONDE.

## PREMIERE PARTIE.

### *La Prémotion phyſique touchant les actions humaines en général conſidérées ſelon leur être moral.*

### CHAPITRE I.

*Où l'on conſidere cette queſtion du côté de notre intérêt.*

QUelque ſolides que ſoient les preuves que nous venons d'emploier, il ſemble que le caractere apparent de ſubtilité dont elles ſont revétues, diminue beaucoup de leur poids.

Notre eſprit appeſanti par les ſens demande des raiſonnemens qui aient plus de ſenſible & plus de corps.

Il eſt à craindre même qu'à force de manier cette matiere par ce genre de preuves, & de lui faire prendre un tour métaphyſique, on ne la range au nombre des queſtions abſtraites & de nulle importance; qu'on ne la traite avec un air d'indifférence, pour ne pas dire de mépris; & que par cet endroit on n'en vienne à rejetter les ſecours efficaces & prédéterminans, comme un ſentiment difficile & dur, ſans ſe donner la peine de l'approfondir.

Mais ſi les preuves qui démontrent ce ſentiment, pour être trop metaphyſiques, ne ſont pas capables de faire impreſſion ſur un eſprit auſſi dépendant de l'imagination que le nôtre, au moins la vue de nos intérêts les plus eſſentiels, & la crainte de bleſſer nos devoirs les plus ſacrés, devroient-elles balancer l'effort de ſes préventions, lui apprendre à reſpecter un ſentiment qu'il n'eſt peut-être pas aſſez fort pour pénétrer, & l'emporter bien au deſſus de ſes doutes, de ſes préjugés, & de ſes oppoſitions.

I.

En effet n'eſt-il pas à craindre de faire injure à la Divinité, en mettant des bornes à ſes opérations & à ſa puiſſance; d'uſurper ſes droits les plus auguſtes, en nous attribuant le droit de décider en prémier de nous-mêmes; de nous élever contre Dieu, en fixant la meſure de notre dépendance; de lui ravir la gloire d'opérer tout ce qu'il y a de bon en nous, pour nous donner celle de déterminer ſes ſecours; de méconnoitre ſes faveurs les plus ſignalées, pour nous croire redevables à nous-mêmes de la diſtinction qui eſt entre nous & les impies; de mettre notre appui & notre reſſource dans nos propres forces, pour en attendre ce qui donne le branle au ſecours de la grace; de demeurer dans l'aveuglement & dans la ſéchereſſe, faute d'avoir connu la ſource primitive de nos amours & de nos lumieres; de défigurer nos prieres, en les faiſant avec reſtriction; de ſouiller nos ſacrifices & nos vœux, en les offrant avec réſerve; d'entrer en partage avec Dieu, pour faire dépendre même de notre détermination la force toute-puiſſante de ſa grace?

Si l'on s'attribue à ſoi-même une ſupériorité & des priviléges, & que ces priviléges ne nous conviennent pas; ſi l'on ſe croit en poſſeſſion de déterminer le ſecours de Dieu, & que ce ſoit ce ſecours qui nous faſſe déterminer; ſi l'on tranſporte

porte cette maxime dans ſa propre conduite & que l'on compte ſur ſoi-même, tandis qu'il faudroit tout eſpérer de Dieu; ſi l'on croit ne tenir que de ſoi ce que nous devons à l'être ſouverain; ſi l'on enleve à la Divinité des titres, & que ces titres lui appartiennent; ſi l'on ſoutient que Dieu ne domine que juſqu'à un certain point ſur notre cœur, & que ſon empire ſoit tout autrement abſolu; ſi l'on ſe met à la place de Dieu dans un point capital de notre deſtinée, que ne riſque-t-on pas; & y a-t-il quelque prévention qui ne doive céder à un tel danger?

II.

Mais, dira-t-on, d'un autre côté, l'on trouve un danger ſemblable; danger de donner atteinte au libre arbitre; danger de faire retomber nos péchés ſur Dieu même; danger de jetter les hommes dans le découragement & dans le déſeſpoir.

Que cette queſtion eſt donc importante, ſi elle eſt environnée de tels périls! Qu'on auroit tort de la décider ſur une ſimple prévention d'eſprit, ſur une ombre de raiſon, ſur deux ou trois difficultés ſuperficielles! Et c'eſt là le fruit que j'ai eû en vûe de tirer de ce chapitre.

Cependant allons plus avant; comparons le danger des deux ſentimens oppoſés; & voyons ſi les ſecours efficaces & prédéterminans n'auront point encore ici de l'avantage.

III.

Prémierement, je ne dis point maintenant que cette doctrine eſt à couvert des conſéquences funeſtes qu'on oppoſe, qu'elle n'endommage point la liberté d'indifférence, qu'elle ne fait point rejaillir ſur Dieu l'injuſtice de nos péchés, que, bien loin de nous jetter dans le découragement, il n'en eſt point qui nous faſſe mieux comprendre la néceſſité d'une vigilance continuelle; je réſerve à le montrer dans un autre lieu. CHAP. I.

Au contraire je vais montrer dans toute cette ſection que le ſyſteme oppoſé à celui des ſecours prédéterminans attaque les plus grands principes de la morale chretienne; je pourrois m'en tenir là, & avancer que tout le danger eſt d'un côté, & qu'il n'y en a aucun de l'autre: mais je pouſſe plus loin.

IV.

Secondement, ces difficultés qu'on fait tant valoir contre les ſecours prédéterminans, ſont-elles propres & particulieres à ce ſentiment, ou communes à tous les ſyſtemes? Ici je ne crains point d'être déſavoué. Tout ſyſteme ſur la grace, ſyſteme tant ſoit peu raiſonnable, ſyſteme qui ſoit de miſe parmi des chretiens, tout ſyſteme, dis-je, doit ſe reconnoître en butte à ces difficultés, puiſque celui de S. Auguſtin, puiſque celui de S. Paul y eſt en butte.

Si donc on veut juger de cette matiere par la ſurface & par les dehors, qu'on faſſe attention que ſi la doctrine des ſecours prédéterminans a les difficultés alléguées, le ſyſteme contraire a auſſi les mêmes difficultés, & il a de plus ces autres dangers infinis de donner atteinte aux principes de la morale chretienne, & d'obſcurcir l'idée de la grandeur de Dieu; dangers, que nous n'avons fait que toucher légerement, mais dont on ſeroit effraié, ſi l'on en faiſoit une juſte peinture. Dans une telle ſituation, ſi l'on veut juger, en faveur de quel ſentiment jugera-t-on? Que hazardera-t-on à prononcer en faveur de l'efficace de la grace, puiſque les ſeules difficultés qu'on a à eſſuier dans ce ſentiment, on les auroit à eſſuier de même dans tout autre ſyſteme? C'eſt ce qu'on montrera dans la derniere ſection. Et que ne hazarde-t-on pas à prendre le parti de l'hom-

Sect. II. Part. I.

me contre celui de la grace efficace, puis qu'on a à eſſuier & ces difficultés mêmes, & ces autres dangers ſans nombre qui naiſſent de l'autre part?

V.

Mais en troiſieme lieu, pour peu qu'on enviſage de près la nature de ces ſyſtemes & de leurs dangers, on découvre en ce point une importante différence.

Deux choſes contribuent à former & à augmenter un danger; la grandeur du mal auquel on s'expoſe, & la facilité d'y tomber. C'eſt par la combinaiſon de ces deux choſes qu'on doit juger de tous les dangers de la vie. Ce peut être un mal conſidérable d'être écraſé par les ruines d'un bâtiment, qui vient ſoudainement à périr; mais ce mal eſt ſi rare & ſi difficile à arriver, qu'on ne juge pas que ce ſoit un fort grand danger d'habiter dans une maiſon ou de marcher dans une ruë. Ces deux choſes donc qui forment la grandeur des périls, appliquons les à notre ſentiment. Non ſeulement il n'y a pas lieu de craindre que ceux qui le tiennent, détruiſent le libre arbitre, qu'ils tombent dans le relâchement & dans le déſeſpoir, & rendent Dieu auteur du péché, mais il n'eſt pas poſſible que cela arrive, poſé ce ſentiment. On y fait une profeſſion ſi haute & ſi ſolemnelle de tenir la liberté d'indifférence, la néceſſité des bonnes œuvres, la ſainteté de Dieu, de les tenir comme l'Egliſe oblige de les tenir, de les tenir comme des points capitaux de la foi, que ce ſeroit avoir renoncé à ce ſentiment, d'avoir la moindre infidélité ſur aucun de ces points.

On penſe donc, dans ce ſentiment, ſur la liberté d'indifférence, tout ce qu'on doit penſer, on concilie la liberté avec les ſecours prédéterminans; &, de peur que nos lumieres ne ſoient trop foibles pour voir dans toute ſon étendue l'accord & l'union de ces vérités, on reconnoît par une vue ſupérieure que cet accord ſubſiſte, quand même on ne pourroit pas en développer toutes les parties, que l'efficace des ſecours de Dieu ne donne pas la moindre atteinte au libre arbitre, & que, quoique ce ſoit avec un ſecours prédéterminant que le libre arbitre ſe détermine, il forme réellement & librement ſa détermination. Outre la Religion qui nous attache ſi fortement à ces vérités, le ſentiment intérieur de notre liberté vient ſeconder notre foi, & mettre encore un puiſſant obſtacle aux moindres chutes ſur cet article. Où eſt donc le péril de tomber dans les extrémités qu'on reproche à ce ſyſteme, comme ſes conſéquences naturelles? S'il y a quelque danger dans ce ſentiment, ce n'eſt plus celui de renverſer la liberté, il eſt trop fidelement attaché à cette créance. Qu'on ne nous alarme donc plus par un tel péril; tout le danger, s'il y en avoit, ſe réduiroit à admettre, dans l'incertitude de ſavoir ſi c'eſt Dieu qui fait déterminer l'homme, ou l'homme qui détermine la grace de Dieu; ce ſeroit, dis-je, d'admettre un ſentiment qui donneroit trop à Dieu, ſans rien ôter de ce qui apartient véritablement à l'homme; un ſentiment qui ne pécheroit que par excès de dévouement pour Dieu, par excès de dépendance, par excès de reconnoiſſance, par excès d'humilité; & y a-t-il quelqu'un, je ne dis pas qui craigne d'excéder, mais qui n'aimât à riſquer d'excéder en ce genre, s'il étoit poſſible d'y trouver le moindre riſque?

VI.

Venons au ſyſteme oppoſé. Le danger qu'on reproche à ce ſyſteme, eſt celui de défigurer l'idée de Dieu & de ſon empire ſur notre cœur, de bleſſer la reconnoiſſance que nous lui devons, l'humilité, les prieres &c. Pour s'en défendre, on ne peut

peut s'y prendre qu'en deux manieres; ou prétendre que ces conſéquences ne ſuivent pas de ce ſyſteme; ou prétendre que, ſi elles en ſuivent, elles ne ſont pas condamnables.

Quiconque tiendra la prémiere de ces deux routes, doit allier en lui-même ces deux diſpoſitions, prier Dieu qu'il le détermine; & être perſuadé néanmoins que la grace de Dieu ne le détermine pas: rendre gloire à la grace du diſcernement qui eſt entre les juſtes & les pécheurs; & être perſuadé néanmoins, que ſouvent le juſte & le pécheur ont la même grace, & que c'eſt leur volonté qui fait cette différence: reconnoître que tout ce qui eſt en lui eſt un don de la grace, remercier Dieu de tout; & être perſuadé néanmoins que l'homme ajoute à la grace de Dieu une détermination que cette grace ne donne pas.

Quoique ces deux diſpoſitions ſoient ſi viſiblement oppoſées & contradictoires, on auroit tort de ſoutenir que jamais elles ne ſe trouvent enſemble dans un même eſprit. Souvent pour notre bien la miſéricorde de Dieu nous fait tomber en contradiction avec nous-mêmes; & elle met entre notre eſprit & notre cœur une muraille de ſéparation, qui empêche certaines communications funeſtes de l'un à l'autre.

Mais laiſſons-là ce privilége de miſéricorde qui arrête le progrès & les ſuites d'une fauſſe opinion. Une telle opinion renferme-t-elle pour cela en elle même un moindre danger? Qu'on eſt étrangement expoſé, lorſqu'il faut ſe donner à ſoi-même un contredit ſi formel! Quel péril d'être obligé de démentir à tout moment dans la pratique ſes principes de ſpéculation, de ne point régler ſon cœur ſur ſon eſprit, de tenir en préſence de Dieu un langage différent de celui de ſes penſées! Ne ſait-on pas combien l'eſprit & le cœur ont un commerce intime, & combien le passage de l'un à l'autre eſt gliſſant & facile? La cupidité d'ailleurs & l'orgueil, qui ſe prévalent de tout, ne profiteront-ils pas de cette ouverture, pour nous ſéduire? Autant que le ſentiment naturel de notre liberté contribue à préſerver les défenſeurs des ſecours prédéterminans d'y donner atteinte, autant le penchant de la nature corrompue contribue à augmenter ici le péril. CHAP. I.

Pour ceux qui ſuivroient l'autre route, c'eſt-à-dire, qui avoueroient ces conſéquences, mais qui prétendroient les excuſer, le danger eſt encore plus extreme. Ils ne ſe défendroient de donner atteinte aux principes de la morale & aux vertus principales du chriſtianiſme, que parcequ'ils attenteroient à ces vertus mêmes, qu'ils les altéreroient & en corromproient l'idée. Vous croiez ne point donner atteinte à la prière, en ne demandant point la détermination même des ſecours de Dieu, parceque vous croiez que ce n'eſt point Dieu qui la donne; mais ſi c'eſt lui qui la donne, quel danger! Ou plutôt n'eſt-il pas certain que vous prévariquez par cela ſeul, que vous mettez de telles reſtrictions à vos prieres? Vous prétendez ne point donner atteinte à l'humilité & aux autres vertus, parceque vous faites un partage entre Dieu & vous, & que vous réglez vos devoirs ſur les bornes que vous donnez à l'opération de Dieu: mais ſi cette opération a plus d'étendue, quel danger! ou plutôt que votre prévarication eſt certaine d'avoir ainſi reſtreint ces grands devoirs, & d'y avoir mis des exceptions!

Ne pouſſons pas plus avant contre une telle réponſe. Car il n'eſt pas à craindre que jamais notre eſprit ſe porte à cet excès. Qu'on ne vienne donc plus, ſur une vaine & frivole apparence, ſur un prétexte de danger, attaquer les ſecours prédéterminans. En cela même combien

Sect. II. Part. I.

ce ſentiment n'a-t-il pas de ſupériorité ſur l'opinion contraire? Et ſi c'eſt-là ce qu'on lui reproche comme ſon foible, que ſera-ce lorſqu'on l'enviſagera dans ſon fort & dans ſa lumiere?

## CHAPITRE II.

### *De la perfection de l'homme.*

COmmençons par la perfection de l'homme; c'eſt à ce point que toutes les vertus appartiennent, que tous les préceptes ſe réduiſent, que tendent tous les conſeils; les devoirs particuliers n'en ſont que des portions & des écoulemens; nos actions ſont les degrés par leſquels nous avançons vers ce terme; tout ce qui eſt dans l'homme y a rapport; tout ſe réunit dans le grand commandement qui nous eſt impoſé d'être parfaits, comme notre Pere céleſte eſt parfait.

Mais quelle eſt la ſource de notre perfection? Eſt-ce Dieu, l'être ſouverainement parfait, le principe & le comble de toute perfection, qui nous la communique? Ou bien eſt-ce l'homme qui enchérit de lui-même ſur l'opération de Dieu, & qui ſe rend plus parfait que Dieu ne l'a formé? Deſcendons dans le détail.

I.

La ſimple puiſſance de faire de bonnes actions eſt quelque choſe de moins parfait que la bonne action même: les attraits congrus pour les choſes céleſtes ſont quelque choſe de moins parfait que l'amour même des choſes céleſtes. Dans tous les ſyſtemes oppoſés à la grace efficace & prédéterminante, la grace ne donne que le pouvoir d'agir; & l'homme ſe donne ſon action: la grace ne préſente que quelque choſe qui ne détermine point; & l'homme ſe donne la détermination: la grace fournit des attraits ſoit intérieurs, ſoit extérieurs; & l'homme ſe donne le jugement & l'amour. Ainſi dans tous ces ſyſtemes l'homme ſe rend plus parfait que Dieu ne le fait, & comparant enſemble ce que l'homme opere en lui-même avec ce que Dieu y opere, on trouvera l'ouvrage de l'homme dans l'homme plus parfait que celui de Dieu; conſéquence abſurde & intolérable.

S. Aug. l. 1. operis imperf. contra Jul. n. 57. p. 1274. *Ut per ſe ipſum homo ſit homo, non per Deum, aut certè melior per ſe ipſum quàm per Deum.*

II.

L'homme, dira-t-on, ne ſe rend plus parfait qu'avec la grace verſatile ou congrue. Ne nous laiſſons pas éblouir par de telles évaſions.

Il eſt vrai que l'homme ne ſe rend plus parfait qu'avec cette grace; mais il ſe rend plus parfait que cette grace ne le fait; il ſe donne la bonne détermination, & cette grace n'a pas la force de le lui donner par elle même. Un homme ne remue un poids de cinq cent livres qu'avec un levier, néanmoins l'action de l'homme eſt quelque choſe de plus parfait que celle du levier. L'homme ne voit que dépendamment de la lumiere, il ne vit que dépendamment des alimens; mais la vue & la vie ſont bien au deſſus de la lumiere & des alimens.

La puiſſance d'agir eſt un bien, l'acte eſt auſſi un bien; donc l'action jointe à la puiſſance eſt un bien, plus un bien, c'eſt quelque choſe de meilleur & de plus parfait.

Selon ces ſyſtemes des attraits, une impulſion morale, un plaiſir ſenti qui nous porte à la vertu eſt un bien, & le conſentement à ces attraits eſt auſſi un bien; donc le conſentement joint aux attraits eſt un bien, plus un bien; c'eſt quelque choſe de meilleur & de plus parfait.

La grace & la charité habituelle eſt un bien, l'acte de charité eſt un bien; ajoutez l'acte de charité à la charité habituelle, vous trouverez que c'eſt toujours quel-

quelque choſe de plus que cette charité ſans acte ; que l'addition de cet acte à l'habitude eſt l'addition de quelque choſe de réel, de quelque être, de quelque bien.

Par conſéquent, ſi Dieu ne donne que le pouvoir, & que l'homme ajoute de lui-même l'action ; ſi Dieu ne donne qu'une délectation & un ſaint plaiſir, & que l'homme y ajoute un acte réel ; ſi Dieu ne donne qu'un amour habituel, & que l'homme y ajoute l'actuel ; ſi Dieu ne donne que quelque ſecours qui n'a pas la force de déterminer, & que l'homme ajoute la détermination par ſa propre force, n'eſt-il pas viſible qu'il ajoute aux dons de Dieu, & qu'il ſe rend plus parfait que Dieu ne l'a formé ?

Et voici une alternative ſans replique. Ou l'homme avec cette grace, avec ces attraits, eſt auſſi parfait que s'il agiſſoit, ou il n'eſt pas auſſi parfait. Si on le dit auſſi parfait, il n'eſt pas néceſſaire qu'il agiſſe, qu'il faſſe des actes d'amour de Dieu ; il aura ſa perfection ſans ces opérations ; ce qui eſt d'une abſurdité inouie. S'il n'eſt pas auſſi parfait, donc il ajoute à la grace & il devient plus parfait par ſes propres forces, qu'il ne l'étoit avec le ſeul ſecours de la grace.

## III.

Je dis plus. La perfection de l'homme ne conſiſte pas à pouvoir agir, mais à pouvoir agir, & de plus agir : la perfection de l'homme ne conſiſte pas à ſentir un plaiſir céleſte pour le bien, ſans y conſentir : la perfection de l'homme ne conſiſte pas en ce qu'un concours lui eſt offert, mais en ce qu'il ſe l'applique par ſa détermination. La détermination de la volonté eſt quelque choſe de plus conſidérable par rapport à l'homme, que ce qui eſt indéterminé : c'eſt ce qui fait la diſtinction du juſte d'avec l'injuſte ; le ſecours général & commun à tous les deux, ne les diſtingue pas.

Si donc la grace ne conſiſte que dans des attraits, dans une impulſion morale, & qu'il y ait un acte réel, un être, un mouvement qu'elle n'opere pas phyſiquement, mais que cela ſoit réſervé à la volonté ; ſi elle ne conſiſte que dans une motion phyſique, mais qui n'a pas la force de déterminer, & que la détermination ſoit réſervée à la force de la volonté, n'eſt-il pas viſible que c'eſt l'homme qui opere en lui même ce qu'il y a de meilleur, & ce en quoi conſiſte proprement ſa perfection ? L'indigne partage entre Dieu & l'homme, qui n'attribue à Dieu qu'une portion de notre perfection & qui nous attribue l'autre, qui par ſurcroît ne donne à Dieu que la pire portion, pour donner à l'homme la portion principale, déciſive, & qui fait proprement ſa perfection. CHAP. II.

S Aug. de Prædeſt. SS. c. 2. p. 793. *Quaſi componit homo cum Deo, ut partem ſi-bi ſibi vindicet atque illi partem relinquat: & quod eſt ſi latius, primam tollat ipſe, ſequentem dat illi, & in eo quod dicit eſſe amborum, priorem ſe facit, poſteriorem Deum.*

## IV.

Avec quelle apparence de vérité pourroit-on prétendre que l'homme, cet être ſi imparfait, fût ſa perfection à lui-même ? Comment dans un fond ſi ſtérile, ſi pauvre, ſi miſérable, trouveroit-il de quoi s'enrichir tout ſeul, & s'ennoblir lui-même ? Ce degré de perfection que l'homme ajouteroit à ſon être, & qu'il tireroit de lui, ou il l'avoit auparavant, ou il ne l'avoit pas. S'il l'avoit, il ne l'a donc pas ajouté à ſon être, puiſqu'il l'avoit déjà ; s'il ne l'avoit pas, comment ſe l'eſt-il donné tout ſeul, puiſque l'on ne ſe donne pas tout ſeul plus que l'on n'a ?

## V.

Pourquoi la volonté, ſi elle ajoute aux dons de Dieu la moindre réalité, le plus petit commencement d'action, une détermination, une infléxion, une étincelle, un raion, un ſouffle, le moindre mouvement ; pourquoi, dis-je, ne formeroit-elle pas toute ſeule une bonne action tou-

On trouve un raiſonnement ſemblable dans St. Auguſtin, lib. de Prædeſt. Sanct. cap. 2. pag. 793. *Cur autem non*

*totum tribuatur homini, ut qui ſibi potuit reſiſtere quod non habebat, ipſe quod inſtitut agere, non video.*

te entiere? Prémierement cet acte ſi petit qu'il ſoit, ce branle léger qu'elle ſe donne par ſa propre force, & qu'elle ajoute au ſecours de Dieu qui n'a pas la force de le faire, cet être ſi léger qu'il ſoit, eſt un être très réel & très véritable. Secondement ſi de non agiſſante & de non déterminée qu'elle étoit, elle commence à ſe rendre agiſſante & déterminée, & ſe donne par ſa propre force cette détermination, par laquelle elle détermine le reſte, & qu'elle ajoute à ce ſecours de Dieu qui n'a pas la force de la déterminer: ſi, dis-je, la volonté ajoute cette réalité aux dons de Dieu, que n'acheve-t-elle, que ne pourſuit-elle, que n'accomplit-elle le reſte de l'action? Qu'y a-t-il plus à faire pour donner le complément à l'action, pour ſe donner toute la ſuite, que pour ſe donner ce petit mouvement, & l'ajouter à ce que Dieu opere dans l'ame? Si elle eſt aſſez forte pour augmenter ſon être de quelques degrés, pour ſe donner plus qu'elle n'avoit, pourquoi ſe bornera-t-elle à ce petit degré d'être? Pourquoi ne formera-t-elle pas de même les autres degrés qui acheveroient l'action?

Enfin ſi l'on attribue à la volonté le droit d'ajouter aux dons de Dieu quelque petit degré de perfection, on ne pourra plus trouver de terme & de meſure à ſa perfection. La plus ſublime, la plus accomplie, la plus incompréhenſible ne ſera pas au deſſus d'elle; elle réuſſira à ſe la donner avec la plus étonnante facilité. Si elle commence une fois, elle ne finira pas ſi-tôt; ſi on lui accorde le privilége d'ajouter ſeule à elle même, on ne ſera plus maître de l'arrêter dans ſon progrès. C'eſt une carriere dans laquelle elle s'avancera ſans meſure, parce qu'elle y courra ſans frein.

Elle ajoute une réalité, un degré d'être à ce qu'elle a; elle en ajoutera de même un ſecond: il eſt impoſſible de rien trouver ni de plus, ni de moins pour le ſecond que pour le prémier. Si elle franchit toute ſeule la difficulté du prémier, elle franchira de même celle du ſecond, ſi elle ſe ſurpaſſe elle-même, ſi elle va outre ce qu'elle eſt, ſi elle ſe donne plus qu'elle n'a, lorſqu'elle ajoute à elle-même le prémier degré, rien n'empêche plus qu'elle ne faſſe la même choſe pour le ſecond, pour le troiſieme, pour le quatrieme, & juſqu'à l'infini. Ce nouveau degré de perfection que l'ame ajoute aux dons de Dieu, doit lui donner une nouvelle force. Si donc elle peut ſe donner le prémier degré, à plus forte raiſon s'en donnera-t-elle un ſecond, puiſqu'elle a plus de force pour agir; à chaque degré de perfection répond un nouveau degré de force. Par conſéquent ſa fécondité devient inépuiſable, elle peut tirer de ſes tréſors des richeſſes immenſes, elle peut croître ſans borne, multiplier ſes degrés d'être ſans meſure, & l'on ne voit plus de raiſon pour fixer un terme à ſa perfection, & pour la diſtinguer de la perfection infinie.

## CHAPITRE III.

### *De la Foi.*

LE propre caractere du juſte qui vît de la foi, eſt d'enviſager Dieu en tout. A la faveur de cette divine lumiere Dieu n'eſt plus pour nous un Dieu éloigné. Malgré la diſtance infinie de cet être ſuprême, elle le rapproche de nous, elle nous donne accès auprès du trône de ſa gloire, & au travers de l'obſcurité dont il a voulu ſe couvrir, elle nous fait conſidérer cet être inviſible, comme s'il étoit préſent ſous nos yeux.

Ce n'eſt pas ſeulement dans la ſtructure extérieure de l'univers qu'elle nous découvre ce Dieu tout-puiſſant qui l'a créé par

par ſa parole, elle a des vues qui nous touchent de plus près. C'eſt dans nous-mêmes, c'eſt dans l'intérieur de notre être, dans le ſecret de notre ame qu'elle nous fait appercevoir ce Dieu caché, ſa providence, ſa miſéricorde, ſes opérations, ſon empire; qu'elle ôte le voile dont notre orgueil ſait nous couvrir; que par une humble docilité elle nous conduit à la vérité; qu'elle nous montre nos beſoins & notre dépendance; qu'elle nous fait goûter même la douceur de ſes vérités ſublimes, & qu'elle nous unit à Dieu par les liens les plus forts & les plus étroits.

I.

Mais que ces vues ſont différentes dans les différens ſyſtemes de la grace!

Poſé le ſyſteme d'un ſecours concomitant ou verſatile, on ne voit plus Dieu en ſoi même que comme une cauſe générale qui laiſſe faire la créature, qui ſe repoſe ſur elle du ſoin de déterminer, de donner ou de refuſer le ſuccès aux diverſes entrepriſes, de régler les événemens; que comme une cauſe qui ſe prête aux mouvemens de la créature, qui ſe plie ſur ſes volontés, dont la fonction eſt de ſe meſurer & de ſe mouler ſur nos déterminations. Que la doctrine des ſecours prédéterminans nous donne bien d'autres vues! qu'elle nous inſpire des ſentimens différens! Ce n'eſt plus un motion foible & une opération qui n'a pas la force de dominer: c'eſt un Dieu qui agit en maître, & qui préſide à notre cœur; qui le tient ſous ſa main; qui donne la regle & la meſure à tous nos mouvemens; qui détermine notre volonté, ſans la néceſſiter; qui met en œuvre nos pouvoirs, ſans y donner atteinte; qui par une opération auſſi douce qu'elle eſt puiſſante, décide de notre ſort, ſans nous ôter l'avantage d'en décider nous-mêmes. En un mot ce ſentiment nous fait enviſager Dieu en toutes choſes, Dieu dans notre eſprit, Dieu dans notre volonté, Dieu dans nos actions, Dieu dans nos déterminations, & nous le fait enviſager, comme agiſſant en Dieu, c'eſt-à-dire, en arbitre ſouverain de tous les êtres. CHAP. III.

Plus notre eſprit eſt éclairé des lumieres d'enhaut, plus il a de facilité à trouver Dieu dans toute la nature; ſa grandeur dans la multitude & dans la variété infinie de ſes ouvrages; ſa ſageſſe dans leur ordre & leur proportion; ſa toute puiſſance dans les mouvemens épouventables de cette vaſte machine; ſa bonté dans la profuſion de tant de biens; ſa providence dans le cours reglé des événemens, dans la ſuite, la correſpondance & l'union de toutes ces merveilles.

Mais ſi à proportion de ce que l'homme avance en lumiere, il apprend de plus en plus à trouver Dieu dans toute la nature, n'apprend-il pas auſſi à le trouver, & à le trouver d'une maniere encore plus intéreſſante dans l'intérieur même de ſon être?

Ce Dieu qui étend les cieux & qui leur donne leur ornement, qui allume ces flambeaux céleſtes & qui les fait rouler dans ces eſpaces immenſes avec une régularité & une éxactitude infinie, ne le trouve-t-il pas, ce même Dieu, intimement préſent dans le fond de ſon intelligence, pour lui communiquer tout ce qu'elle a de connoiſſance & de lumieres, en régler la meſure & les mouvemens? Ce grand Dieu qui domine ſur la puiſſance de la mer & qui appaiſe la violence de ſes flots, ne le trouve-t-il pas au fond de lui-même, qui préſide à la mobilité du cœur humain; qui le gouverne malgré ſes ſaillies, ſon inconſtance, ſa rébellion; qui accomplit en lui ſes deſſeins éternels; qui dans toute action, en tout temps, dans toutes les parties, dans tous les reſſorts, les plus foibles mêmes & les plus profonds

de

de notre être, ne domine pas moins ſouverainement, qu'il le fait ſur tout le reſte de l'univers?

Il eſt vrai que les ténebres que le péché a répandues dans notre ame ſont encore plus épaiſſes que celles de la nature. Dieu agiſſant & regnant au milieu de nous, eſt plus inconnu que Dieu regnant ſur l'univers. Qu'on a de peine à percer ces ténebres, pour contempler ce Dieu caché au dedans de nous! Mais que la doctrine des ſecours efficaces & prédéterminans eſt capable de nous donner ces grandes vues, & de nous inſpirer ces nobles ſentimens de la Divinité!

## II.

Dieu nous fait marcher par des voies obſcures. Notre conduite ne l'eſt gueres moins que notre croiance. Nous ſommes tout enveloppés de ténebres & de nuages. La lumiere que Dieu fait luire à nos yeux, n'eſt que comme une étincelle. C'eſt une lampe qui perce à peine cette nuit obſcure, & qui laiſſe échaper ſur nous quelques raïons, ſans diſſiper les ombres qui nous environnent. De tous côtés nous ne trouvons que des énigmes & des myſteres, ſur le préſent, ſur le futur, ſur nos penchans, ſur nos amours, ſur l'état & le degré de notre être; un Dieu caché à l'homme, & l'homme caché à lui-même. On comprend bien que pour confondre notre orgueil, pour faire éclater la grandeur divine par le contraſte de la foibleſſe humaine, pour accomplir des deſſeins impénétrables, Dieu a pû nous conduire de la ſorte, ſuppoſé néanmoins que ce ſoit lui qui diſtribue ſes lumieres, qui regle & qui détermine le cours de nos actions. Mais ſi l'on attribue à l'homme le droit de déterminer le prémier, & à la grace le titre ſeul de ſeconder ou de ſuivre, on fait évanouir ce myſtere de la conduite de Dieu ſur les hommes. Dieu n'eſt plus un Dieu caché. L'homme pénétrera ſi avant qu'il voudra; il le connoîtra même auſſi parfaitement que ceux qui le voient à découvert (comme nous le dirons dans la ſuite) ſi c'eſt lui ſeul qui ſe donne la connoiſſance, ou ſi le ſecours qui la lui donne, ſuit la détermination de ſa volonté. Car il aura autant de connoiſſance qu'il ſe déterminera à en avoir; ainſi il connoîtra autant qu'il voudra connoître.

L'homme ne ſera point non plus une énigme à lui-même. Plus d'incertitude ſur ſon état, plus d'ignorance & d'obſcurité ſur ſes diſpoſitions; ſes penſées, ſes inclinations, ſes amours, le fond même de ſon ame, tout ſera dévoilé; il n'a qu'à vouloir connoître: ou cette volonté produit ſeule la connoiſſance, ou elle la fait produire par le concours.

## III.

Ce qui contribue encore beaucoup à nous faire marcher dans la voie d'obſcurité, ce ſont les inégalités que l'on éprouve dans la vie ſpirituelle; & rien n'eſt plus incompatible avec un ſecours avec quoi la volonté ſeroit en équilibre.

Comment l'homme oſeroit-il prononcer ſur ſon état, lui qui ſe voit tantôt brûlant & enflammé d'amour, & tantôt froid, languiſſant, à demi-mort. En certains momens l'amour divin ſe cache & ſemble diſparoître de ſon cœur, il y apperçoit une foule d'amours inſenſés & injuſtes. En d'autres momens il voit reparoître la lumiere; une ſainte onction ſe répand & ſe fait goûter; il ſe ſent inondé; & l'amour du monde dans cet inſtant ſemble éteint & anéanti pour toujours. Qui ſeroit donc aſſez téméraire pour décider de l'état de ſon ame au milieu de ces étonnantes viciſſitudes. Tantôt joyeux, tantôt triſte; tantôt paiſible & tantôt troublé; tantôt dévot & tantôt ſans dévotion; Imit. l. 3. c. 33.

tion; tantôt diligent & appliqué, & tantôt lâche & diſſipé; tantôt peſant & tantôt vif. Notre ame eſt une mer toujours agitée par des flots & des tempêtes. Notre cœur eſt le théatre de ces changemens, ou plutôt il eſt le jouet d'une perpetuelle mobilité.

Où eſt donc cet arbitre ſi abſolu qui jouït d'une ſi haute autorité ſur lui-même ? Où eſt ſon pouvoir d'équilibre? Preſque tout cela, dira-t-on, ſe réduit à des mouvemens indélibérés, & notre pouvoir ne s'étend que ſur les actions libres de l'eſprit & de la volonté. Mais au moins eſt-il vrai, touchant ces mouvemens mêmes indélibérés, que nous avons le pouvoir non ſeulement d'y réſiſter, mais encore de les diminuer, en nous occupant d'autres penſées, en faiſant des efforts pour nous détourner vers d'autres objets. Souvent on réuſſit par là à les chaſſer entierement de notre eſprit, parce que notre eſprit n'a qu'une certaine meſure d'attention actuelle, & qu'autant que cette attention s'applique à d'autres penſées & à d'autres mouvemens, autant elle ſe détourne de ceux qui l'occupoient. Nous avons ce pouvoir ſur les mouvemens mêmes indélibérés. Mais on conçoit qu'un tel pouvoir ſeroit bien plus grand, bien plus conſidérable, bien au deſſus de celui que nous éprouvons, ſi nous avions une grace qui nous laiſſât un pouvoir d'équilibre pour former des penſées & des amours.

Si la volonté eſt revétue d'un tel pouvoir, qu'elle vienne donc ici en faire uſage, qu'elle amene avec elle ce ſecours qui eſt toujours ſous ſa main, qu'elle mette en œuvre ſes grands priviléges, qu'elle vienne, je ne dis pas appaiſer à l'inſtant ce tumulte qui s'éleve au milieu d'elle, dompter ces penſées ſéditieuſes, les chaſſer pour un moment, & pour un moment ſe rendre le calme & la ſérénité; mais qu'elle vienne ſe procurer à jamais un doux repos, & une agréable tranquillité. CHAP. III.

N'a-t elle pas un pouvoir d'équilibre de faire naître ou ceſſer des penſées, & des amours délibérés; ne lui eſt-il pas égal de le faire, ou de ne le pas faire? Lui en coute-t-il autre choſe que de le vouloir? Qu'elle veuille donc former des mouvemens aſſez vifs, aſſez forts, aſſez conſidérables pour occuper toute ſon attention actuelle, pour prendre la place de ces mouvemens indélibérés. Qu'elle le veuille dans ce moment ci, dans le ſuivant, dans tous les autres, puiſque dans tous ces momens il lui eſt égal de le vouloir ou de ne le pas vouloir, puiſqu'elle a un pouvoir d'équilibre, puiſqu'elle a même tout l'intérêt du monde de le vouloir, & pour ſon ſalut, & même pour ſon repos. Par là elle fermera pour toujours l'entrée à ces mouvemens irréguliers, ou au moins elle réuſſira toujours à les étouffer dès leur naiſſance.

On répondra que pour cela il faudroit veiller ſur nous-mêmes plus continuellement que nous ne faiſons; que l'homme ne ſe tient pas toujours éxactement en garde contre un million de ſentimens qui viennent l'aſſaillir. Mais c'eſt juſtement dequoi je me plains.

Pourquoi, s'il a un pouvoir d'équilibre de veiller ou de ne pas veiller, ne veille-t-il pas continuellement? Pourquoi ſe laiſſe-t-il emporter par de tels mouvemens? Pourquoi ne ſe trouve-t-il pas maintenant un ſeul homme au monde, en qui on puiſſe montrer cette vigilance continuelle & ſoutenue pendant toute la vie, juſqu'au point de prévenir toutes les tentations, ou de les éteindre toutes, dès le moment qu'elles montrent la prémiere pointe; vigilance néanmoins ſi importante, & qu'on a tant d'intérêt d'obſerver; vigilance ſi facile, puiſqu'on étoufferoit même

Sect. II. Part. I.

même les tentations, les peines, les dégoûts qui nous porteroient à ne pas veiller; vigilance qui ne couteroit pas plus à ſoutenir, ou à ne pas ſoutenir, qu'à remuer la main à droit ou à gauche, puiſque nous ſerions dans l'équilibre; que dis-je qui ne couteroit pas plus qu'à remuer la main à droit & à gauche? L'exemple n'eſt pas encore aſſez favorable, on pourroit perdre l'équilibre ſur cela, mais on le conſerveroit toujours pour veiller & ne pas veiller à tous momens. Cela eſt donc égal comme au prémier moment.

Le champ eſt trop beau, à prendre l'homme en entier & dans toute l'étendue de ſa vie. Je veux le conſidérer dans un état plus favorable, dans ſa plus haute aſſiette. C'eſt au moment même qu'il entreprend de ſe recueillir, qu'il ſe débaraſſe de tous les objets qui l'environnent, qu'il met une barriere à ſes ſens, qu'il fait taire ſon imagination, qu'il fait jouer tous les nerfs de ſon eſprit, qu'il fortifie & roidit ſa volonté, élevé au deſſus des objets terreſtres, au deſſus de ſes ſens, au deſſus de lui-même, s'élançant vers la Divinité. Dans cet appareil voyons ce qu'il a de forces, & le regne qu'il va éxercer ſur lui-même. Je lui donne, outre les ſecours d'une telle nature, tous les appuis extérieurs, toutes les reſſources qu'il peut trouver dans ſon être. Avec tout cela qu'il s'efforce de s'attacher à la priere, qu'il veille pour prévenir les diſtractions, pour les détruire au moment qu'elles commenceront à ſe montrer, en y ſubſtituant d'autres penſées, qu'il tienne ainſi ſon eſprit tendu pendant tout un jour, que dis-je, pendant une ſeule heure, & qu'il nous apprenne enſuite ſi la penſée de la priere ne lui a jamais échappé, s'il a toujours prévenu ou fait évanouir toutes les diſtractions au moment même de leur naiſſance.

Pourquoi n'y réuſſira-t-il pas, ſi ſon pouvoir eſt un pouvoir d'équilibre? Une ſi extreme vigilance lui eſt égale auſſi bien que la diſſipation & la langueur. Avec l'équilibre il n'a qu'à commander pour faire naître ſur le champ, avec la plus étonnante facilité, des penſées capables d'occuper toute l'étendue de ſon attention actuelle, & par conſéquent pour ne point laiſſer de place, ou pour l'enlever à l'inſtant à toutes les diſtractions.

Avouons le de bonne foi, une attention ſi continuelle & ſi ſoutenue n'eſt pas de notre portée. Tantôt nous la perdons malgré nous, tantôt notre volonté participe ſoit directement ſoit indirectement à cette perte. L'un doit nous faire gémir & porter à la pénitence, & l'autre doit nous humilier, & déraciner ce fond d'eſtime que nous avons de nous même; mais l'un & l'autre nous apprend quel eſt le don de la priere, & de qui nous devons l'eſpérer.

Si nous n'avions jamais d'attention dans la priere, ſi nous étions dans la ſéchereſſe & dans l'oubli de Dieu pendant toute notre vie, nous péririons dans la langueur. Mais ſi nous avions une attention qui ne fût point entrecoupée, ſi nous goutions à tous momens une paix & une douceur non interrompue, nous ſerions en danger de périr par l'orgueil. Comme nous ſentons que c'eſt nous mêmes qui agiſſons, & que nous ne ſentons pas l'opération de Dieu qui nous fait agir, nous ſommes portés à n'attribuer nos bonnes actions qu'à nous mêmes. Ce que nous poſſédons d'une maniere ſi douce & ſi uniforme nous paroît un bien qui ne vient que de nous. Il faut de la difficulté & des ſecouſſes, pour nous avertir de qui nous le tenons.

Dieu qui veut nous ſauver, & nous ſauver par l'humilité, permet que nous éprouvions notre foibleſſe, & fait que nous ſentons l'effet de ſes graces, afin de nous apprendre, & ce que nous lui devons,

vons, & ce que nous ſommes. Que l'inconſtance, & l'inégalité de notre ame eſt donc pour nous une grande leçon, & que la priere, le plus ſaint de nos éxercices, qui devroit fixer & réunir tout notre cœur, que la priere, dis-je, nous en fournit de traits! Combien de diſtractions, de ſéchereſſes, de dégoûts; quelle prodigieuſe différence entre une priere & une priere, que dis-je, entre un inſtant de la même priere, & un autre inſtant!

Ce ſont autant de preuves que notre eſprit s'égare & s'enfuit de nous, que notre cœur nous abandonne, que nous avons beſoin du ſecours de la grace pour réprimer les penſées inutiles & inſenſées, ces impreſſions affreuſes & abominables, ces plaiſirs enchanteurs qui ſont les fruits de la concupiſcence; que le retour de la lumiere, la fidélité, la force, la vigilance, le courage à repouſſer les tentations, ſont des dons de la miſéricorde de Dieu, mais qu'elle accorde quand il lui plaît, & comme il lui plaît, & que c'eſt lui-même qui diſpoſe & qui détermine. Mais je m'écarte trop de mon ſujet.

*S Auguſt. lib. 1. ad Simplic. quæſt. 2. pag. 102. Nemo ali. quando ipſa oratio noſtra ſic tepida eſt, vel potius frigida, & penè nulla, unnè omninò interdùm ita nulla, ut neque hoc in nobis cum dolore advertamus? Quia ſi vel hoc doleremus, jam oraremus. Quid ergo aliud oſtenditur nobis, niſi quia & petere & quærere & pulſare ille concedit, qui ut hæc faciamus, jubet? Igitur non voluntà vaque curvantis, ſed miſerentis eſt Dei: quandoquidem nec velle nec currere, niſi ea movente atque excitante, poterimus.*

## CHAPITRE IV.

### *De l'Eſpérance.*

IL n'eſt point néceſſaire de s'étendre ici pour montrer, que l'eſpérance chrétienne n'a que Dieu ſeul pour fondement & pour appui.

L'Egliſe pénétrée de cette vérité proteſte continuellement devant Dieu, qu'elle s'appuie uniquement ſur l'eſpérance de la grace céleſte; & les livres ſaints, en racontant l'hiſtoire de ce peuple ancien, dont les évenemens ſont pour nous des inſtructions & des figures, ne ceſſent de nous repréſenter les malheurs de ceux qui ont mis leur confiance ou dans leurs propres forces, ou dans le ſecours des hommes. Il ne s'agit point maintenant d'établir la vérité de cette maxime; elle eſt trop certaine & trop inconteſtable. Il s'agit ſeulement de la mettre en avant comme un principe ſur lequel on meſure enſuite les différens ſyſtemes ſur la grace. CHAP. IV.

I.

Pour appliquer ce principe, j'établis les deux vérités ſuivantes.

La prémiere eſt qu'on peut attendre le ſalut & ce qui nous y conduit de ce qui nous le procure effectivement. Toute action, ſelon S. Thomas, eſt bonne autant qu'elle eſt conforme à un jugement droit & véritable. Si donc il eſt vrai que telle cauſe nous procure le ſalut, il eſt bon auſſi d'attendre le ſalut de cette cauſe; ce n'eſt point une action mauvaiſe, ce n'eſt point une action vitieuſe.

La ſeconde vérité n'eſt qu'une conſéquence, & un corollaire de la précédente; c'eſt qu'on peut attendre le ſalut d'une cauſe qui nous le procure, autant que cette cauſe nous le procure, c'eſt-à-dire, qu'on attendra le ſalut de cette cauſe, ſelon la part qu'elle a dans notre ſalut; qu'on l'attendra plus ou moins, à proportion de ce qu'elle y contribuera plus ou moins.

II.

Ces vérités étant établies, l'application en eſt preſque faite aux ſyſtemes de la grace. On peut eſpérer le ſalut de ce qui nous le procure. Or ſi la grace n'eſt que verſatile, la volonté, auſſi bien que la grace, nous procure le ſalut. La grace verſatile ne donne que le pouvoir, la volonté donne l'action. Par conſéquent la volonté nous procurant le ſalut auſſi bien que la grace, on peut mettre ſon eſpérance dans l'une auſſi bien que dans l'autre; il ne ſeroit donc pas vrai, que nous ne devons mettre notre eſpérance que dans la grace.

Sect. II. Part. I.

Faiſons un ſemblable raiſonnement ſur la grace congrue.

Cette grace conſiſte d'un côté dans un concours concomitant qui nous eſt offert; mais ce n'eſt pas le concours qui détermine la volonté, c'eſt au contraire la volonté, qui, en ſe déterminant, détermine Dieu à le donner. Elle conſiſte d'un autre côté dans des attraits qui nous excitent moralement à nous déterminer; mais ces attraits par eux mêmes n'ont pas la force de nous faire déterminer infailliblement. C'eſt donc la volonté qui a la force de donner la détermination au concours, c'eſt la volonté qui ſe donne la détermination par ſa force même, puiſque les attraits n'ont pas la force de la faire déterminer. Ainſi dans ce ſyſteme, la grace donne quelque choſe à la volonté, & la volonté ſe donne de plus quelque choſe; car elle ſe donne la détermination que le concours concomitant ne peut pas donner, & que les attraits n'ont pas non plus la force de donner par eux mêmes.

Or on peut eſpérer le ſalut de ce qui nous le procure. Donc comme la grace & la volonté procurent la bonne action, on peut eſpérer le ſalut de l'une & de l'autre, & ne pas mettre toute ſon eſpérance dans la grace de Dieu.

Au contraire ſelon le ſyſteme des ſecours efficaces par eux-mêmes & prédeterminans, il faut mettre toute notre eſpérance dans la grace. Car on ne peut attendre le ſalut d'une cauſe, qu'autant que cette cauſe nous le procure. Or notre volonté ne produit des actions ſaintes, qu'autant qu'elle eſt mue par la grace; notre volonté n'ajoute rien à la grace; elle tient de la grace & le pouvoir & l'action & la détermination. Ainſi nous ne pouvons rien eſpérer de notre volonté, qu'autant qu'elle ſera mue par la grace. Par conſéquent nous eſpérons tout de la grace, & toute notre eſpérance ſera fondée ſur cet appui.

## III.

Cette ſeconde vérité me donne lieu de pouſſer plus avant ces raiſonnemens, contre les ſyſtemes oppoſés à la grace efficace.

On peut attendre le ſalut d'une cauſe à proportion de ce qu'elle nous le procure. Or dans le ſyſteme de la grace verſatile, la volonté nous procure plus le ſalut que la grace. Car ce qui donne la bonne action, nous procure plus le ſalut, que ce qui nous donne ſeulement le pouvoir d'agir.

Par conſéquent, comme dans ce ſyſteme la grace ne donne que le pouvoir d'agir, & que la volonté donne l'action même, il s'enſuit qu'on peut eſpérer le ſalut plus de ſoi-même, que de la grace.

J'en dis autant dans le Congruiſme. On peut attendre le ſalut d'une cauſe, à proportion de ce qu'elle nous le procure. Or dans le Congruiſme notre volonté nous procure plus que la grace. Car c'eſt la volonté qui détermine le concours concomitant, & les attraits n'ont pas la force par eux mêmes de faire produire à la volonté cette détermination; c'eſt la volonté qui a cette force; la détermination néanmoins eſt le principal de l'action; tout ce qui eſt ſans détermination n'a pas la même importance pour le ſalut, que la détermination. Par conſéquent, la volonté a plus la force de nous procurer ce qu'il y a de plus important pour le ſalut, que n'a la grace. Par conſéquent on peut mettre ſon eſpérance, plus dans ſa propre volonté que dans la grace.

A quoi j'ajoute encore ce raiſonnement. La grace congrue n'eſt point efficace par elle même; c'eſt donc la volonté qui lui donne ſon efficace. Or ce qui donne l'efficace donne plus pour notre ſalut, que

ce

ce qui ne la donne point. Donc la volonté donne plus pour le ſalut que la grace. Donc nous devons plus mettre notre confiance dans les forces de notre volonté, que dans celles de la grace. Conſéquences oppoſées aux prémiers principes du chriſtianiſme.

## I V.

On peut encore pouſſer plus loin ces réfléxions, ſi l'on éxamine le propre caractere de l'eſpérance, & ce qui la diſtingue des autres vertus. Il faut ici de la préciſion pour démêler des vérités aſſez délicates, & cependant infiniment importantes.

1. Je diſtingue deux choſes dans une cauſe. Le pouvoir ſimple d'agir, & l'éxiſtence même, ſoit préſente ſoit future, de ſon action. Pouvoir nous procurer un bien; & nous le procurer effectivement, ſoit dans le temps préſent, ſoit dans le temps futur.

2. Ce n'eſt pas ſur le pouvoir ſeul, que l'eſpérance eſt fondée, mais ſur le pouvoir joint à l'action future. Je ſai que l'Empereur du Japon a le pouvoir de me donner un million d'or, & cependant je n'eſpere pas avoir ce million. Le pouvoir que je reconnois dans cet Empereur de me donner ce million ne ſuffit donc pas tout ſeul pour me le faire eſpérer, il faut de plus que je croie probablement que cet Empereur me le donnera. On peut apporter mille éxemples ſemblables de cette vérité.

3. Tandis que l'on en demeure au pouvoir ſeul, on connoît, on juge, on croit ce pouvoir, mais on n'eſpere pas encore. Dans l'idée que j'ai des richeſſes de cet Empereur, j'y découvre un pouvoir de me donner ce million, j'aquieſce à cette connoiſſance, je juge que cela eſt, je l'affirme, je le croi même, lorſqu'il s'agit d'un point de foi; mais je n'eſpere pas encore pour cela. Je ne commencerai à eſpérer que quand je verrai, que non ſeulement cet Empereur en a le pouvoir, mais qu'il y a lieu de croire qu'actuellement il le réduira à l'acte. CHAP. IV.

4. De là il eſt aiſé de conclurre que ce qui donne l'origine à notre eſpérance, n'eſt pas ce qui donne un pouvoir ſimple, mais ce qui donne cette action future. Tandis que je verrai ſimplement que cet Empereur peut me donner ce million, je ne commencerai pas encore à l'eſpérer. Mais ſi je vois qu'il voudra bien me le donner, auſſi-tôt j'eſpérerai. Je ſuppoſe deux Mandarins de la cour de cet Empereur, dont l'un lui apporte un million, & l'autre par ſes ſollicitations en ma faveur a le crédit de faire que cet Empereur me donne ce million.

Le prémier Mandarin en lui donnant ce million, lui donne le pouvoir de me faire ce préſent. Il eſt vrai que ſi cet Empereur n'avoit pas le pouvoir de me faire ce préſent, je n'eſpérerois pas qu'il me le fît; mais s'il n'en a que le pouvoir, je ne l'eſpérerai pas non plus; l'eſpérance ſuppoſe le pouvoir, mais le pouvoir ſimple ne donne pas l'eſpérance, il faut quelque choſe de plus. L'eſpérance ſuppoſe diverſes actions, divers jugemens, mais il s'agit ici de l'acte même qui la caractériſe, de l'acte avant lequel on puiſſe dire, juſques là on n'eſpere pas encore, & après lequel on diſe, maintenant on eſpere. Ce prémier Mandarin, qui ne fait que donner à l'Empereur le pouvoir de me donner ce million, ne me fait point encore produire cet acte, qui fait le caractere de l'eſpérance. Voici un ſecond Mandarin, courtiſan habile & accrédité avec lequel j'ai lié correſpondance, qui me promet de faire naître à l'Empereur du Japon cette volonté, & qui me montre le tour qu'il prendra pour y réuſſir, auſſi-tôt j'eſpere. Ce qui ne fait donc que donner

ner le pouvoir, ne ſuffit pas pour me faire eſpérer. Mais ce qui me fait eſpérer, c'eſt ce qui ajoute, ou ce qui ajoutera dans la ſuite l'action au pouvoir ſimple.

## V.

Il n'eſt pas difficile d'appliquer ces remarques à notre queſtion. Si Dieu ne donne à la volonté que le pouvoir de faire le bien, & de nous ſauver en le faiſant, il ne lui donne point ce qui eſt capable de fonder l'eſpérance. Ce qui fonde l'eſpérance, c'eſt ce qui doit ajouter l'acte au ſimple pouvoir. Or c'eſt la volonté qui doit ajouter l'acte au pouvoir. Donc c'eſt ma volonté qui me fait eſpérer, c'eſt ſur elle qu'eſt fondée mon eſpérance.

Je n'eſpérerai point de faire le bien ni de me ſauver, ſi je penſe ſimplement que cela eſt poſſible, & que je penſe qu'un tel pouvoir ne ſera jamais réduit en acte. Je n'eſpere point d'avoir des aîles, parce que je penſe que cela eſt poſſible, lorſque je penſe en même temps que jamais cela ne ſera réduit en acte. Par conſéquent, ſi Dieu ne donne ſimplement que le pouvoir d'agir par une grace verſatile, comme ce pouvoir ne ſera jamais réduit en acte que par la volonté, quand je penſerai à ce ſeul pouvoir ſans penſer à la volonté, je ne penſerai pas me ſauver, car effectivement jamais ce pouvoir tout ſeul, & ſans la volonté, ne me ſauvera. Par conſéquent, ſi Dieu ne me donne que ce pouvoir, le don de Dieu ne ſuffit pas pour me faire eſpérer; & ce qui me ſera eſpérer, c'eſt quand je penſerai que ce pouvoir ſera réduit en acte par ma volonté.

La même choſe ſe peut dire de la grace congrue, & de toute grace inefficace par elle même.

Ce qui me fait eſpérer, comme on l'a montré, c'eſt ce qui donne l'éxiſtence, ſoit préſente, ſoit future à l'action. Or dans toute grace inefficace, ce n'eſt pas cette grace, mais la volonté qui donne, ou qui donnera l'éxiſtence à l'action. Car cette grace n'a pas la force de donner l'éxiſtence à l'action, puiſqu'elle eſt inefficace. C'eſt donc la volonté qui a cette force.

Ainſi conſidérez ſeulement le don de Dieu, s'il n'a pas la force par lui-même de vous faire déterminer à agir, vous n'eſpérerez pas encore. Il n'eſt pas ſage d'eſpérer un effet d'une cauſe qui n'a pas la force de nous le procurer. Mais conſidérez la volonté qui a la force de donner l'éxiſtence à l'action, ou à la détermination, & vous commencerez à eſpérer.

D'où il s'enſuit deux conſéquences terribles. 1. Que le don de Dieu, ſa grace, ſon opération, en un mot Dieu & ce qu'il fait en nous, ne ſuffit pas pour nous faire eſpérer. 2. Qu'on ne commence à eſpérer que lorſqu'on ajoute au don de Dieu, la conſidération de nos propres forces, & qu'ainſi ce qui donne la naiſſance à l'eſpérance, ce qui forme ſon acte propre & particulier, ce qui la caractériſe, c'eſt ce qui vient de l'homme.

Et qu'on n'objecte pas qu'un homme ne donne point efficacement par lui même la volonté à un autre homme, & que néanmoins cet homme a raiſon d'eſpérer du crédit de ce Mandarin auprès de l'Empereur. Car, comme on le montrera dans la ſuite, il eſt vrai qu'un homme n'agit point immédiatement ſur l'ame d'un autre homme; mais il peut être l'occaſion que Dieu faſſe déterminer cet Empereur, par le moien de la prémotion phyſique, & ce n'eſt que ſur ce fondement qu'il a raiſon d'eſpérer.

Il n'en eſt pas de même des ſecours efficaces & prédeterminans que des autres ſyſtemes. Car comme ces ſecours ont par eux-mêmes aſſez de force pour faire opérer à la volonté ſon action & ſa détermi-

termination, il eſt viſible que de tels ſecours ſuffiſent pour établir notre eſpérance.

## V I.

Pour prévenir les évaſions par leſquelles on s'imagineroit peut-être échaper à ces preuves à la faveur du Congruiſme, il faut démêler la matiere & diſtinguer deux choſes. La prémiere eſt qu'une grace ſoit congrue ou non congrue; la ſeconde eſt que Dieu veuille nous donner ou ne nous pas donner une grace congrue.

Ce qui fait qu'une grace eſt congrue, ce n'eſt pas que cette grace ſoit ſi éxactement aſſortie à la diſpoſition de la volonté, qu'elle ait la force de la faire agir infailliblement dans cette ſituation. Les défenſeurs de la délectation victorieuſe ne demandent pas autre choſe, & certainement les Congruiſtes ſont bien éloignés de leur ſentiment.

Mais ce qui fait qu'une grace eſt congrue, c'eſt qu'elle eſt aſſortie à la détermination future de la volonté, c'eſt-à-dire, pour parler nettement, que la volonté voudra bien ſe déterminer au bien dans telle conjoncture, ſuppoſé qu'elle ait cette grace. Ainſi de deux perſonnes qui auront une grace préciſément la même, qui auront le même degré de cupidité, qui ſe trouveront dans la même conjoncture, l'une ſe déterminera à faire le bien avec cette grace, l'autre ne s'y déterminera pas: & cette grace ſera congrue dans celle-ci qui ſe déterminera, & ne ſera pas congrue dans l'autre qui ne ſe déterminera pas. Il eſt donc viſible que c'eſt du libre arbitre qu'il dépend qu'une grace ſoit congrue & ſuivie de ſon effet, ou qu'elle ne le ſoit pas.

Dieu, dont la ſcience eſt infaillible, connoît certainement ſi telle grace ſera ſuivie de ſon effet, & par conſéquent congrue, ou ſi elle ne le ſera pas, parceque, ſelon ce ſyſteme, il voit ſi la volonté ſe déterminera ou ne ſe déterminera pas, ſuppoſé qu'il lui donne cette grace; & il dépend abſolument de ſa volonté de nous donner ſa grace dans les circonſtances où il a prévu que nous n'y conſentirions pas, & par conſéquent où telle grace ne ſeroit pas congrue; ou bien dans leſquelles il a prévu que nous y conſentirions, & où cette grace ſeroit congrue. CHAP. IV.

Ainſi que Dieu veuille nous donner, ou ne nous pas donner une grace qui ſoit congrue, cela dépend de ſa volonté; mais qu'une grace ſoit, ou ne ſoit pas congrue, cela dépend de la volonté de l'homme.

Après cet éclairciſſement, je raiſonne ainſi. Ce qui me fait eſpérer le ſalut n'eſt pas ce qui donne ſimplement le pouvoir de me ſauver, c'eſt ce qui, outre le pouvoir, donne l'éxiſtence à mon ſalut, c'eſt ce qui me ſauvera.

Ce qui donnera l'éxiſtence à mon ſalut, ſera la grace congrue. Ce n'eſt pas la grace ſimplement. Avec elle je pourrai me ſauver, mais pour que je me ſauve effectivement, il faut qu'elle ſoit congrue. Ce qui donne l'éxiſtence à mon ſalut, c'eſt donc la grace congrue, entant que congrue. Mais qui eſt-ce qui donnera l'éxiſtence à cette grace congrue. Car ſi elle n'éxiſte, cette grace, je ne puis compter ſur elle.

Ce qui fait éxiſter la grace congrue, c'eſt Dieu, qui donne, quand il le veut, cette grace qui eſt congrue. Prenons garde à cette propoſition. Dieu, quand il le veut, donne cette grace qui eſt congrue. Il faut donc qu'elle ſoit congrue, cette grace. Or de qui dépend cette congruité? La congruité d'une grace dépend du libre arbitre, ſelon ce ſyſteme; une grace eſt congrue, & infailliblement ſuivie de l'effet, parceque la volonté veut ſe déterminer à cet effet; en ſorte que de deux

Sect. II. Part. I.

deux perſonnes qui ont la même grace, dans les mêmes circonſtances, avec le même degré de cupidité, l'une veut ſe déterminer au bien, & en elle cette grace eſt congrue; & l'autre ne le veut pas, & cette grace n'eſt pas congrue.

Par conſéquent après ce circuit, on trouve toujours le libre arbitre comme le prémier reſſort, & le principe où ſe réduit enfin notre eſpérance. Car ce qui nous fait eſpérer le ſalut, c'eſt la grace congrue ſous cette qualité préciſe de grace congrue, & à raiſon de ſa congruité, & l'éxiſtence de cette congruité de la grace dépend du libre arbitre. Donc il faut en revenir à dire, que ce qui nous fait eſpérer le ſalut, ſe réduit en dernier reſſort à notre libre arbitre.

## VII.

Ne nous laiſſons point éblouir par une congruité de cette nature. On peut l'admettre, même avec une grace toute extérieure, la loi, la doctrine.

Je n'ai garde de confondre jamais un ſyſteme où l'on admet une grace intérieure avec celui où l'on rejetteroit la grace intérieure, & où l'on n'admettroit qu'un ſecours tout extérieur, ſoit pour toutes les bonnes œuvres, ſoit pour le commencement des bonnes œuvres. Mais je prétens que ceux mêmes qui n'admettroient qu'une grace purement extérieure, pourroient admettre une congruité ſemblable à celle dont il s'agit. Je le montrerai * plus au long.

* Sect. VII.

En attendant, il ſuffit de remarquer que ſi l'on appelle une grace intérieure *congrue*, à raiſon de la détermination de la volonté, c'eſt-à-dire, parceque la volonté voudra bien y conſentir, & que par là cette grace ſera ſuivie de ſon effet, on pourra de même appeller une grace extérieure, *congrue*, à raiſon de la détermination de la volonté, c'eſt-à-dire, parceque la volonté voudra bien y conſentir, & que par là cette grace ſera ſuivie de ſon effet.

2. Sans admettre d'autre grace qu'une grace extérieure, l'on peut dire auſſi que Dieu de toute éternité a prévû toutes les circonſtances dans leſquelles telle & telle vocation auroit ou n'auroit pas ſon effet; & que c'eſt par ſa pure volonté qu'il a fait un choix, & qu'il a placé ceux qu'il a voulu dans des circonſtances heureuſes, dans leſquelles il a prévu qu'ils conſentiroient à cette vocation, & qu'il a placé auſſi ceux qu'il a voulu dans des circonſtances, dans leſquelles il a prévu qu'ils réſiſteroient à cette vocation.

Ainſi il ne répugne point à ce ſyſteme de dire que Dieu, par ſa pure volonté, procure aux uns une vocation extérieure qui ſoit congrue, & aux autres une qui ne le ſoit pas.

Or malgré cette congruité, il eſt indubitable qu'on ſeroit en droit de dire, comme le fait S. Auguſtin, à quiconque n'admettroit que des ſecours extérieurs, qu'il fonde notre eſpérance ſur les forces du libre arbitre; parceque les ſecours extérieurs ſi congrus que Dieu les donnât, ne ſeroient tels que parceque la volonté ſe détermineroit à y conſentir. Par conſéquent on peut dire de même à ceux qui admettent une ſemblable congruité pour les ſecours intérieurs, qu'une telle congruité n'empêche pas, qu'il ne s'enſuive de leur ſyſteme, que l'eſpérance eſt fondée ſur les forces du libre arbitre; puiſque ces ſecours intérieurs ne ſont congrus, que parceque le libre arbitre veut bien ſe déterminer à les ſuivre & à y conſentir.

## VIII.

Il eſt à craindre, dit ſaint Auguſtin, *que l'homme ne fonde en lui même l'eſpérance qu'il a de bien vivre, & qu'il ne ſoit frappé de cette malédiction prononcée par le Prophete Jérémie: Maudit l'homme qui met ſon eſpérance*

l. de grat. & lib. c. 4.

*rance dans l'homme, qui ſe fait un bras de chair, & dont le cœur ſe retire du Seigneur . . . ce bras ſignifie la puiſſance d'agir : & ce bras de chair ſignifie la fragilité humaine.*

C'eſt un appui qui plie ſous le poids, & qui ſe briſe ſous la main. Quiconque s'y confie en ſentira bientôt le foible, & retombera autant dans l'abbaiſſement, qu'il ſe ſera éxalté dans ſes propres forces. L'orgueil le plus préſomptueux eſt ordinairement ſuivi du plus lâche découragement. Une ſeule & même diſpoſition précipite l'homme dans ces deux extrémités. Jamais il n'en eſt ainſi, quand on fonde ſon eſpérance ſur une force toute puiſſante. On eſt également éloigné de la puſillanimité, & de la préſomption. On n'a garde ni de préſumer de ſes forces, quand on eſpere tout de celles de la grace; ni de ſe décourager des difficultés, quand on ſait que la grace a aſſez de forces pour les ſurmonter toutes. On n'attend rien de ſoi-même, & il n'y a rien qu'on n'attende de la grace. C'eſt par le moien de cette eſpérance, que la plus héroique grandeur d'ame ſe trouve jointe avec la plus profonde humilité.

## CHAPITRE V.

### *De l'amour de Dieu.*

LE plus grand, le plus eſſentiel devoir de l'homme, & celui qui renferme & qui réunit dans ſa vaſte étendue tous les autres devoirs, eſt celui d'aimer Dieu, de raporter tout à lui, & de lui ſacrifier par amour tout ce que nous avons, & ce que nous ſommes.

Mais ſur quel titre eſt fondé ce devoir? Plus j'enviſage la créature, plus je vois que n'étant que ce que Dieu lui a donné, la meſure de ce qu'elle doit rendre à Dieu eſt la meſure de ce qu'elle a reçu de lui. Dieu n'eſt la fin que parce-



qu'il eſt le principe. Il n'eſt le centre où tous les biens doivent ſe réunir, que parcequ'il eſt la ſource d'où ils ſont ſortis. CHAP. V.

Que par impoſſible un être s'éleve dans le monde, ſans avoir rien reçu de Dieu, le voilà affranchi de ce devoir, il traitera avec Dieu, moins avec la déférence d'un ſujet, qu'avec la fierté d'un égal. Il pourra aimer Dieu comme un être infiniment bon; mais ce ſera toujours comme un être étranger, auquel il ne ſe doit pas lui-même; comme un être, qu'il lui ſera avantageux d'aimer, mais non pas indiſpenſable.

Il faut en dire autant, ſoit que cet être s'éleve dans le monde ſans tenir à rien, ſoit qu'on le conçoive placé dans un autre être. Cette différence ne touche point l'eſſence des devoirs. Si donc je tiens de Dieu mon corps, & non pas mon ame, je dois à Dieu le ſacrifice de mon corps, & non pas celui de mon ame. Si je tiens de Dieu la faculté d'agir, & non pas mon action, je dois à Dieu le ſacrifice de cette faculté, & non pas celui de mon action. Si enfin je tiens de lui la ſubſtance de mon action, & non pas ſa détermination, je lui dois le ſacrifice de l'un, & non pas celui de l'autre. Je ne lui offrirai que les dons qui me ſont venus de ſes tréſors. Il ne me demande rien au delà. Ce ſeroit uſurper que d'en éxiger davantage. Le tribut qu'on lui rend doit être marqué à ſon coin. On ne doit à Dieu que ce qui appartient à Dieu.

Mais, grand Dieu, nous ſentons que nous vous devons tout. Notre ſacrifice ſera en abomination, s'il eſt fait avec réſerve. Il faut donc lui raporter notre ame, parce qu'il eſt le Dieu de notre ame; lui raporter nos actions, parcequ'il eſt le Dieu de nos actions; lui raporter la détermination de notre volonté, & tous les degrés les plus petits qui entrent dans nos

Sect. II. Part. I.

actions, parcequ'il eſt le Dieu de tout.

Oui, le Seigneur eſt le Dieu de toutes choſes, parcequ'il en eſt l'auteur & le principe. Il eſt le Dieu du ciel & de la terre, parcequ'il a formé l'un & l'autre, qu'il a tiré du néant tout l'univers, & qu'il le gouverne ſelon ſes deſſeins éternels. Il eſt le Dieu de nos actions, de nos déterminations, de tout ce qui eſt en nous, parceque ſa providence produit, diſpoſe, détermine & nos actions & nos déterminations & juſqu'au plus petit degré de notre être.

C'eſt ſur ce principe que S. Ambroiſe nous enſeigne qu'eſt fondé le devoir de ce ſacrifice univerſel, & la néceſſité de raporter à Dieu toutes nos actions. Son paſſage ſe trouve dans le livre ſecond de l'expoſition ſur S. Luc, & il eſt raporté par S. Auguſtin *l. de gr. Chriſti. c.* 44. „ Vous voiez donc, dit ce Pere, que „ par tout la puiſſance du Seigneur coo„ pere aux mouvemens des hommes, de „ maniere que perſonne ne peut édifier „ ſans le Seigneur, perſonne ne peut con„ ſerver ſans le Seigneur, perſonne ne „ peut rien commencer ſans le Seigneur; „ & c'eſt pour cette raiſon qu'il eſt dit „ par l'Apôtre, *Soit que vous mangiez, ſoit que vous bûviez, faites tout pour la „ gloire de Dieu.* S. Auguſtin fait ſur ce paſſage la réfléxion ſuivante: „ Voyez „ comment S. Ambroiſe détruit par ces „ paroles, ce que les hommes ont cou„ tume de dire, que nous commençons & „ que Dieu acheve, puiſqu'il déclare „ même que perſonne ne commence quoi „ que ce ſoit ſans Dieu.

## I I.

Il ne faut pas s'imaginer que ce ſoit aſſez à la créature d'admirer les perfections de Dieu, de voir avec joie les beautés ineſtimables de ſon eſſence, d'enviſager cette plénitude inépuiſable de tous les biens, & d'approuver ce qu'elle enviſage dans cet être ſupreme, de l'eſtimer, de s'y complaire. Elle doit le faire, c'eſt un devoir indiſpenſable; mais ce n'eſt pas ſon unique devoir. Prétendre en demeurer là, ce ſeroit ne vouloir faire envers Dieu, que ce que fait un homme à l'égard d'un autre homme, dans lequel il trouve du mérite. Ce ſeroit traiter avec Dieu d'égal à égal, de couronne à couronne.

L'amour que nous lui devons doit porter le caractere de notre dépendance, il doit tenir de l'être par lequel il eſt formé.

Il faut que non ſeulement l'homme contemple les perfections divines, & qu'il s'y complaiſe, mais qu'il les regarde encore, ces divines perfections, comme la cauſe des biens qu'il a déja reçûs, & la ſource de ceux qu'il deſire de recevoir. Il faut qu'il aime Dieu, non ſeulement comme un être ſouverainement aimable, & qui mérite d'être aimé à cauſe de ſes perfections infinies, mais comme un être qu'il eſt obligé d'aimer comme ſon principe, & auquel il ſe doit tout entier, & ſon amour même.

Ceci eſt expliqué plus au long dans la Section IV.

Cet amour n'eſt donc pas ſeulement un bien; c'eſt un tribut, c'eſt un devoir, c'eſt un hommage.

Plus notre amour eſt revétu de ces marques de notre dépendance, plus il eſt convenable & proportionné à notre être. Or combien ne ſent-on pas redoubler les motifs de cet amour, dans le ſentiment des ſecours efficaces & prédéterminans, ſi non ſeulement Dieu nous donne le pouvoir d'agir, mais encore l'action; ſi non ſeulement il nous donne une action indéterminée, mais même la détermination; ſi non ſeulement il nous excite à nous déterminer par une motion morale, mais s'il agit même phyſiquement, pour que nous nous déterminions; s'il tourne comme il

lui

lui plaît notre cœur; s'il décide en prémier de notre état, de notre ſort, de notre deſtinée; combien ne nous ſentons-nous pas plus dépendans de lui, plus unis à lui, plus obligés à lui appartenir & à l'aimer? Et qui peut douter qu'à proportion de ce qu'on fortifie les liens de notre dépendance, on n'augmente les titres & les motifs de notre amour, amour dans lequel il n'eſt jamais poſſible d'excéder.

III.

Cet amour, par lequel l'homme s'immole & ſe conſacre à Dieu, eſt le ſacrifice intérieur, c'eſt une hoſtie ſainte, vivante, agréable aux yeux de la Majeſté ſouveraine. Mais comment lui ſera-t-elle agréable, cette hoſtie, ſi ce n'eſt lui qui nous l'ait miſe entre les mains? Auſſi l'Egliſe pour l'engager à recevoir favorablement ſes (*a*) ſacrifices, lui repréſente-t-elle que ce ſont ſes biens mêmes qu'elle lui offre. (*b*) *Nemo quidquam Domino rectè voveret, niſi ab illo acciperet, quod voveret, ſicut legitur:* Quæ de manu tua accepimus, damus tibi. Ce ſont là les ſentimens des Ecritures & des Peres, & il n'appartient qu'à un (*c*) Socinien d'en avoir de différens.

L'amour qui eſt notre ſacrifice intérieur eſt donc un don de Dieu, c'eſt un bien que nous avons reçû de ſa main, & que nous faiſons remonter vers lui. Nous l'avons reçû tout entier; & ne prétendons pas ajouter à ſes dons quelque choſe, qui ſoit purement du nôtre, ſoit infléxion, ſoit détermination, ni joindre à ce feu ſacré, qu'il a allumé lui-même dans notre cœur, quelque étincelle d'un feu étranger. Un tel mélange ne peut plaire aux yeux de celui qui eſt l'auteur de toutes choſes.

(*a*) Canon Miſſæ, *De tuis donis ac datis.* Les liturgies grecques, *Tua de tuis.*

(*b*) Conc. 2. Araus. Canon II. qui eſt pris de S. Aug. lib. 17. de civ. Dei. c. 4. 8. Proſper ſent. 54.

(*c*) Volkelius de vera religione l. 5. c. 17. p. 543. *Velint (Deus) nos habere quod illa ſemper ſacrificaremus, nimirum voluntatem animumque liberum, cujus noſtra poteſtate poſitum. Neque enim illis delectatur victimis quas ſemper in ejus manu ſunt, atque fuerunt.*

CHAPITRE VI. CHAP. VI.

*De l'adoration.*

IL faut qu'en préſence de Dieu tout adore, & tout s'anéantiſſe. Ce culte a deux termes, Dieu & la créature, l'infini & le néant. Ces deux termes ſi oppoſés ſe réuniſſent néanmoins pour former nos adorations. L'homme rend à Dieu l'hommage de tout ce qu'il poſſede, parceque de lui même, & ſans Dieu, il ſeroit néant en tout: & il s'anéantit en tout, parcequ'en tout, & juſques dans les plus petites parties de ſon être, il eſt la créature de cet être infini, qui eſt la ſource unique de tous les êtres.

De l'un & de l'autre côté notre culte n'a point de bornes qui l'arrêtent. La grandeur de la Majeſté divine épuiſe toute l'étendue de nos adorations; elle eſt encore bien au deſſus, puiſqu'elle eſt à l'infini. La baſſeſſe de la créature épuiſe toute l'étendue de notre anéantiſſement, elle eſt encore bien au deſſous, puiſqu'elle va juſqu'au néant.

L'homme qui adore touche des deux côtés ces extrémités étonnantes; il ſe tranſporte de l'un à l'autre, du néant qu'il a par lui-même, il paſſe en eſprit à l'être infini par qui il eſt créé. Il ne craint point de pouſſer trop loin ſes efforts, parcequ'il ſait qu'il ne peut ni atteindre juſqu'à l'être qui eſt l'objet de ſon adoration, ni aller au delà de ſon néant véritable, qui eſt l'objet de ſon anéantiſſement intérieur.

Notre être tient comme le milieu entre ces deux objets. Mais quand cet être ſe compare avec le Dieu qu'il adore, il ſe trouve lui même abſorbé dans une ſi vaſte immenſité. Une grandeur ſans bornes le réduit à un point. Encore ce point, d'être emprunté & dépendant, ſemble-t-il

Sect. II. Part. I.

s'enfuir & ſe détacher de nous, pour ſe rendre à ſon principe; enſorte que l'homme tout entier diſparoît & s'évanouit à ſes propres yeux; & qu'en préſence de l'être des êtres, il eſt comme s'il n'étoit point, il eſt comme un vuide & comme un néant.

Telle eſt la diſpoſition de l'homme qui adore; il met aux pieds de ſon Créateur les biens & les couronnes qu'il a reçues de ſes mains; il ſe dépouille intérieurement de tout ſon être, parceque c'eſt un bienfait, dont il doit faire hommage à celui qui l'en a revétu. Tandis qu'il tient ſon corps proſterné, comme pour rentrer dans la terre dont Dieu l'a fait ſortir, il s'abaiſſe & il s'humilie juſqu'à l'infini, pour rentrer en eſprit dans le néant dont il eſt tiré. Tandis que ſon holocauſte eſt brûlé ſur l'autel, il s'immole & il ſe conſume dans ſon cœur, en faiſant monter juſqu'au ciel le ſacrifice de l'être qu'il en a reçû, & en deſcendant juſques dans l'abîme du néant univerſel, qui eſt le partage de l'homme par lui même.

## I I.

Comment un adverſaire des ſecours efficaces & prédéterminans s'y prendra-t-il pour rendre à Dieu un tel culte, s'il veut porter ſes opinions juſques dans le ſanctuaire, & ſi plus éxact à ne point démentir ſes ſentimens, que ſcrupuleux dans les actes de religion, il vient avouer avec ſincérité devant Dieu tout ce qu'il croit être en lui même en conſéquence de ſes principes.

Viendra-t-il proteſter devant Dieu qu'il n'a d'être & de bien en lui, qu'autant que l'être des êtres lui en a communiqué, tandis qu'il croit que Dieu ne lui a donné que le pouvoir, & que c'eſt lui qui a ajouté à la réalité du pouvoir, la réalité d'une bonne action; que Dieu ne lui a donné que des êtres indéterminés, & que c'eſt lui qui a ajouté à ces êtres indéterminés la réalité d'une bonne détermination; que Dieu ne lui a fait qu'offrir ſes ſecours, & que c'eſt lui qui a donné l'être à la détermination, par laquelle il ſe les eſt appliqués; que Dieu n'a fait que l'exciter à ſe déterminer par des attraits, des plaiſirs, des impreſſions morales, & que c'eſt lui qui phyſiquement a donné l'être à ſa détermination, & à ſon conſentement.

Au contraire ne pourra-t-il pas confeſſer à la face des autels, que s'il n'eſt pas du nombre des raviſſeurs, des injuſtes, des adulteres, c'eſt qu'aiant reçu de Dieu, la même grace qu'ils ont reçûe, il s'eſt diſtingué d'eux en ſe donnant une autre détermination?

Ne ſera-t-il pas en droit de dire à ce grand Dieu, qui n'a pas beſoin de notre menſonge pour être honoré, mais qui veut être adoré en vérité & en eſprit: Vous m'avez donné, & j'ai enchéri; vous avez fait, & j'ai perfectionné; vous avez formé en moi le pouvoir ſeul, & de plus j'ai formé l'action; ce que vous m'avez préſenté étoit indéterminé, & je l'ai déterminé; vous m'avez donné de bons attraits & de ſaints plaiſirs, & de plus j'ai formé de ſaints conſentemens; & comparant enſemble le fruit de votre opération & de la mienne, je me trouve bien meilleur par ce que j'ai opéré en moi, que par les biens que vous y avez opérés.

## I I I.

Vous pouſſez trop loin, dira-t-on, & vous prenez le change. Malgré de telles opinions, cet homme pourra s'anéantir pleinement devant Dieu, & lui rendre l'honneur de tout, puiſque ſans Dieu il n'auroit point le pouvoir de faire le bien, & que n'aiant point ſans Dieu ce pouvoir, il n'aura point à plus forte raiſon d'action. Comme ſi un peintre étoit obligé

bligé de donner l'honneur de ſon tableau à celui qui lui auroit fourni les couleurs, parceque ſans ces couleurs, il n'auroit pas pû faire de tableau.

Il faut diſtinguer ce qu'on nous a donné, & ce que nous avons ajouté. Il eſt vrai que ſi Dieu ne nous avoit donné l'être, nous n'aurions pas pû le perfectionner ; mais il eſt vrai auſſi que ſi nous avons rendu notre être plus parfait que Dieu ne nous l'a donné, l'on ne reconnoîtra point que ce ſurcroît de perfection n'eſt que par lui.

Notre détermination & notre action n'eſt ni un néant, ni le pouvoir même d'agir & de nous déterminer. Si on n'a reçu de Dieu que le pouvoir, on s'anéantira par rapport à ce pouvoir. Mais ſi l'on tient de ſoi ſon action & ſa détermination, ſans que Dieu en ſoit la cauſe phyſique & prédéterminante ; on ne s'anéantira point par rapport à cette action & à cette détermination.

Ne cherchons point des ſubtilités & des chicanes pour envelopper la vérité. Mais ſubtiliſez, je le veux. Le ſentiment des ſecours efficaces y trouvera ſon compte. Cette détermination de la volonté priſe dans la préciſion, doit être diſférente, ſelon le ſentiment des adverſaires, & des attraits qui la précedent, & du concours qui l'accompagne. Elle n'eſt point ces attraits mêmes, puiſque les adverſaires avouent qu'autre choſe eſt de ſentir des attraits, autre choſe eſt de ſe déterminer. Elle n'eſt point le concours même, puiſqu'elle détermine le concours.

Or, cela poſé, il n'y a point de milieu. Ou il faut qu'on puiſſe amener cette détermination devant Dieu, & lui faire fléchir le genouil, en reconnoiſſant qu'elle eſt ſon ouvrage ; & l'on prouve par cet aveu que l'opération de Dieu la produit, & la détermine ſelon le ſyſteme de la prémotion : ou il faut qu'on l'empêche d'entrer avec le reſte de notre être, pour rendre hommage à la Majeſté ſouveraine ; &, par cette diſpoſition, on met dans notre culte une reſtriction qui le rend indigne de la Majeſté ſouveraine. La plus petite pointe qui ne s'abaiſſera pas devant Dieu, s'élevera contre lui, & tout ce qu'on s'attribuera à ſoi même, on l'enlevera à la religion. CHAP. VII.

## CHAPITRE VII.

### *De la Priere.*

QUi doute que Dieu ne connoiſſe nos beſoins, & qu'il ne puiſſe y remédier, ſans qu'on l'en prie ? Mais s'il nous avoit conduit de cette maniere, il ne nous auroit intéreſſé ni à les connoître, ces beſoins, ni à connoître celui qui peut les remplir. Dans la diſtribution de ſes graces ſur les hommes, il a voulu ne rien accorder, ou qu'à nos prieres, ou qu'aux prieres des autres pour nous, afin que ces prieres fuſſent une preuve inconteſtable de notre foibleſſe, & une profeſſion authentique de ſa grace. S. Auguſtin. De dono perſeverantiæ. c. 7.

Il n'eſt donc pas néceſſaire de diſputer ſans fin ſur la matiere de la grace. Voici une voie abrégée de ſavoir ce qu'il faut en penſer. Nous n'avons qu'à conſulter nos prieres. Mais ne prétendons pas expliquer ces prieres par nos ſyſtemes, puiſqu'il faut au contraire régler nos ſyſtemes ſur nos prieres, & que la regle de notre priere doit auſſi être celle de nos ſentimens. Capitules qui ſe trouvent à la fin de la lettre du Pape S. Celeſtin I.

### I.

Je ſuppoſe un homme dans l'obligation d'accomplir un précepte que Dieu lui a impoſé. Si l'on s'imagine que cet homme a une grace verſatile toute diſpoſée pour l'obſervation de ce précepte ; ſi l'on s'imagine même de plus que lorſque

Sect. II. Part. I.

Dieu impoſe un commandement à un homme, il doit lui donner un ſecours verſatile, parceque ſans cela cet homme, faute de pouvoir, ne pécheroit point en le violant; poſé une telle penſée, qu'eſt-ce que cet homme demandera à Dieu? Ce ſecours? mais il lui eſt donné; il n'eſt pas poſſible même que Dieu ne le lui donne point dans cette ſuppoſition. Jamais homme ne s'eſt aviſé d'aller demander à Dieu un corps, une ame, un entendement, une volonté. Lorſqu'un prince commande à un de ſes ſujets d'aller donner bataille à l'ennemi, il n'eſt pas néceſſaire que ce ſujet demande l'autorité & le caractere pour cela; où le Prince n'agit pas raiſonnablement, ou il accorde l'autorité néceſſaire en donnant cet ordre, & ce ſeroit faire injure à ſon jugement que de lui faire une demande ſi ridicule.

Cet homme demandera-t-il le bon uſage, c'eſt-à-dire la détermination? Mais ce n'eſt point Dieu, c'eſt ſa volonté qui la donne. On ne demande point l'uſage de l'aumône à celui qui la donne. C'eſt une folie, ou une inſulte de demander ce qui ne dépend que de nous. Or ſi l'on ne demande ni le ſecours, ni l'uſage de ce ſecours, que reſte-t-il à demander dans cette conjoncture, ne faudra-t-il pas bannir éternellement la priere?

## I I.

La grace, ſelon le congruiſme, n'eſt point aſſez puiſſante ni aſſez forte pour être efficace par elle même; mais Dieu la donne dans des circonſtances heureuſes, dans leſquel'es il a prévu que la volonté en feroit un ſaint uſage. On le priera donc, en ſuivant ce ſyſteme, de nous placer dans ces heureuſes circonſtances, où il a prévu que nous ferons le bien. On le priera de ne pas nous expoſer à une occaſion dans laquelle il verroit que nous ſuccomberions au mal. On s'adreſſera à lui comme à un être habile & plein de ménagemens, qui ſait obſerver les diſpoſitions & les obſtacles, qui ſait attirer doucement, & profiter des facilités & des bons momens de notre volonté. Mais aura-t-on droit de s'adreſſer à lui comme à l'être tout-puiſſant, qui eſt l'arbitre ſouverain de notre cœur, & de lui demander qu'il briſe ſa dureté, qu'il ſurmonte ſa rébellion, qu'il arrache ce cœur de pierre, qu'il donne un eſprit nouveau, qu'il nous crée dans les bonnes œuvres, qu'il réforme, qu'il guériſſe, qu'il tourne, qu'il délivre, qu'il crée, qu'il renouvelle, qu'il vivifie, en un mot qu'il faſſe éclater en nous ſa toute-puiſſance, en nous faiſant miſéricorde?

Ce capital de notre cœur, ce point déciſif de toutes nos actions, cette ſource primitive de notre juſtice, c'eſt-à-dire, la détermination de notre volonté qui détermine le concours de Dieu, cette prémiere détermination vient de nous, comme de ſon principe, de maniere que les attraits n'ont point en eux une puiſſance aſſez forte dans le genre moral, pour nous exciter infailliblement à l'opérer. Or ſuppoſé qu'elle vienne de nous, il faut l'opérer nous mêmes, & non la demander; & ſuppoſé qu'on ne la demande pas, qu'on voie ſi c'eſt-là prier Dieu, comme on doit le prier.

Ne nous faiſons point illuſion en cherchant à accommoder nos prieres avec nos ſentimens: certainement on ne ſe mocque point de Dieu. „ O homme, dit S. „ Auguſtin, Dieu eſt le témoin non ſeu- „ lement de vos paroles, mais encore de „ vos penſées. Si c'eſt avec ſincérité & „ avec fidélité que vous demandez quel- „ que choſe au grand riche, croyez que „ c'eſt de celui à qui vous demandez, que „ vous recevez ce que vous demandez. „ Ne prétendez pas l'honorer des levres, „ &

De Dono perſev. c. 2. n. 3.

„ & vous élever au deſſus de lui dans le „ cœur, en vous imaginant tenir de vous „ même ce que vous faites ſemblant de „ vouloir obtenir de lui.

III.

C'eſt une vérité que S. Auguſtin établit comme un principe, & dont la raiſon ſeule ſuffit pour nous inſtruire, qu'on ne demande à Dieu que ce qu'il fait.

Appliquons ce principe aux ſyſtemes contraires à celui de la grace efficace & prédéterminante. On ne demande à Dieu que ce qu'il fait. Or ſelon le ſyſteme de la grace verſatile, Dieu ne fait que nous donner le pouvoir d'agir, & il ne nous donne point l'action. Par conſéquent, ſelon ce ſyſteme, il ne faut demander à Dieu que ce pouvoir, & non pas prier Dieu qu'il opere en nous le vouloir & le faire, qu'il nous faſſe connoître ſa volonté, accomplir ſes préceptes, qu'il nous convertiſſe en effet, qu'il change notre cœur, qu'il briſe nos liens, qu'il nous rende victorieux des tentations, qu'il nous donne la perſévérance même dans la juſtice.

Ce que l'Egliſe néanmoins ne ceſſe de demander au Seigneur, en pouſſant des gémiſſemens vers lui & la nuit & le jour.

IV.

Encore ce pouvoir d'agir, ne faudra-t-il pas le demander, ſuppoſé qu'on s'imagine que Dieu ne puiſſe nous impoſer un précepte, ſans nous donner immédiatement un ſecours verſatile qui nous donne le pouvoir de l'accomplir.

Car ce que nous ſommes aſſûrés que Dieu nous a donné indépendemment de nos prieres, il n'eſt plus néceſſaire de le lui demander. Il n'eſt pas même à propos de le lui demander, mais ſeulement de l'en remercier.

Or ſuppoſé que Dieu nous eût impoſé tel précepte, il ſeroit certain, ſi l'on admettoit cette opinion, que Dieu nous auroit donné un tel pouvoir, il ſeroit donc inutile de le lui demander. CHAP. VII.

La ſeule choſe qu'on pourroit oppoſer à ce raiſonnement, c'eſt que l'Egliſe demande à Dieu l'effet des ſacremens, quoique cet effet y ſoit attaché, & qu'ils le produiſent immanquablement par la vertu que Dieu leur a donnée.

Mais diſtinguons bien les choſes qui ſont unies par elles mêmes de celles qui ne le ſont pas. Entre un tel ſigne ſenſible & une telle grace, il n'y a nulle liaiſon eſſentielle & néceſſaire. Dieu par une volonté arbitraire a voulu en établir une, &, quoi qu'il l'ait établie à perpétuité, ſans que jamais, à moins qu'on n'y mette obſtacle, l'effet manque à ſa cauſe, rien n'empêche qu'en l'établiſſant il n'ait eu en vue les prieres futures de l'Egliſe.

Ainſi il n'y a point de répugnance entre ces deux vérités. La prémiere que les ſacremens operent la grace par leur propre vertu; la ſeconde que l'Egliſe demande à Dieu la grace qui eſt l'effet des ſacremens; parce que, ſelon les principes de S. Auguſtin, Dieu qui a voulu tout accorder aux gémiſſemens de cette ſainte Colombe, a eu en vue ſes prieres futures, lorſqu'il a donné cette vertu & cette efficace aux ſignes ſenſibles, & qu'il a établi une liaiſon entre le ſigne & la grace; liaiſon que l'eſſence même de ces deux êtres ne demandoit point.

Mais, poſé l'idée que je réfute, c'eſt tout autre choſe. Le pouvoir donné par un tel ſecours de Dieu, eſt lié par lui-même avec le précepte que Dieu nous impoſe. Il n'eſt pas poſſible que Dieu nous donne l'un, ſans nous donner l'autre. On tire cette liaiſon de l'idée même de Dieu, & de la nature des préceptes & du pouvoir. Elle ſubſiſte donc, cette liaiſon, anté-

Sect. II. Part. I.

antérieurement à toutes nos prieres ; elle en eſt indépendante. La priere, ou le défaut de priere n'y fait rien. Il eſt donc par conſéquent inutile de prier pour obtenir une telle grace.

Non ſeulement il eſt inutile, mais il n'eſt pas à propos de le faire. Car outre qu'il eſt blâmable de faire des actions abſolument inutiles, c'eſt que de demander à Dieu une grace qu'il ne peut pas dans telle circonſtance ne nous pas donner, ce ſeroit en quelque ſorte ſe défier de lui, vouloir mettre quelque choſe du nôtre, pour l'engager à opérer, & ne pas compter aſſez ſur ſa fidélité à accomplir ce qu'il doit accomplir.

## V.

Une grace verſatile donne à l'homme tout ce qui eſt néceſſaire pour agir, en ſorte que, de la part de Dieu, il n'y a plus rien à y ajouter. Avec cette grace verſatile néanmoins on n'agit pas toujours. Je ſuppoſe donc un infidele qui ait une grace verſatile pour croire, & qui ne croie pas néanmoins, un juſte qui ait cette grace verſatile pour perſévérer, & qui ne perſévere pas effectivement.

Cela poſé, voici une étrange conſéquence. L'Egliſe ne demande à Dieu que ce qu'il fait, & il n'eſt ni néceſſaire ni raiſonnable qu'elle lui demande ce qu'il ne fait pas. Dieu n'a plus rien à faire pour cet infidele, il lui a donné tout ce que de ſa part il a à lui donner, ſelon le cours ordinaire de la providence, il n'a plus rien à faire pour ce juſte.

Que l'Egliſe donc ſe taiſe dans cette occaſion, qu'on lui interdiſe ſes pleurs & ſes ſoupirs, que les fideles ceſſent de ſe proſterner aux pieds des autels, que les miniſtres du Seigneur n'étendent plus leurs mains vers le ciel, pour conjurer le Dieu tout puiſſant d'ouvrir le cœur de ce paien à la parole de vie qui lui eſt annoncée, de le faire ſortir des ténebres, pour le remplir de ſon admirable lumiere, d'arracher l'iniquité qui eſt dans ſon cœur, de fixer ce juſte & le rendre ferme contre les attraits du peché, de faire devenir bons les méchans, & de maintenir les bons dans leur bonté.

La Liturgie de S. Baſile.

Que ſi l'Egliſe ne ceſſe jamais de prier pour la converſion des paiens, des juifs, des hérétiques, des pécheurs, quelque puiſſance qu'ils aient de ſe convertir, juſqu'à ce qu'ils ſe ſoient convertis en effet; ſi elle ne ceſſe jamais de prier pour les juſtes, quelque puiſſance qu'ils aient de ſe ſoutenir contre les tentations, juſqu'à ce qu'effectivement ils les aient vaincus ; & ſi les prieres de l'Egliſe ſont néceſſaires & de devoir, n'eſt-il pas évident que, quelque puiſſance qu'on ſuppoſe dans l'homme, il y a encore quelque choſe à obtenir de Dieu, & que Dieu n'a pas fait tout ce qu'il peut faire ſelon le cours ordinaire de la grace, lors qu'effectivement l'homme n'a point agi ?

## V I.

Venons au congruiſme. On ne demande à Dieu que ce qu'il fait.

Or, ſelon le ſyſteme de la grace congrue, ce ne peut pas être le concours concomitant, qui faſſe que nous nous déterminons, puiſque c'eſt au contraire notre détermination qui fait venir ce concours concomitant. Par conſéquent dans ce ſyſteme, l'on ne demandera pas à Dieu qu'il applique lui même la volonté, qu'il la détermine, & qu'il l'incline.

Je dis quelque choſe de ſemblable touchant les attraits qu'on admet dans ce ſyſteme. 1. Ces attraits n'agiſſent que moralement ſur la volonté, ils n'operent pas phyſiquement ſa détermination. 2. Ces attraits n'ont pas une force intérieure, même dans le genre moral, aſſez puiſſante pour faire que la volonté ſe détermine infail-

faillíblement. Si on leur accordoit un tel pouvoir, il n'y auroit plus de différence entre ce ſyſteme, & celui des plus grands défenſeurs de la délectation victorieuſe.

C'eſt donc de la volonté que vient l'efficace, en ſorte que les mêmes attraits étant préſentés à deux volontés égales en tout, l'une ſe déterminera, l'autre ne ſe déterminera pas. Bien plus, la même volonté ſe déterminera à ſuivre tels attraits dans tel moment, & ne ſe déterminera pas à les ſuivre dans tel autre. Dieu de toute éternité a vû toutes ces différences. C'eſt pourquoi il a vû quand la grace aura, ou n'aura pas ſon effet; mais il a vû en même temps que ce ſeroit de la volonté que viendroit l'efficace, & non pas des attraits qui ſeroient aſſez efficaces pour faire déterminer la volonté.

Cela poſé, il eſt certain qu'on ne demande à Dieu que ce qu'il fait. On ne lui demandera donc pas qu'il incline vers lui nos volontés rebelles, qu'il les fléchiſſe, qu'il les domte, qu'il les applique au bien, en opérant en nous le vouloir & le faire, en opérant en nous toutes nos œuvres & toutes nos déterminations, en donnant une force, une vertu, une efficace intérieure à notre ame, & en répandant ſur nous une grace victorieuſe de la dureté de notre cœur. Reſtera toujours par devers nous cette détermination que le concours ſuppoſe, puiſque c'eſt elle qui le détermine, & qu'elle eſt au deſſus de la portée de tels attraits, puiſqu'ils n'agiſſent que moralement, & qu'ils n'ont pas même une force morale aſſez grande pour nous la faire infailliblement opérer; ainſi jamais il ne ſera vrai qu'on prie Dieu pour tout, qu'on l'invoque en tout, qu'on lui demande tout, & que la priere ſoit un devoir & une obligation univerſelle.

## VII.

Ajoutez que dans quelque circonſtance que nous nous trouvions, dans l'accablement, dans le relâche, dans la joie, dans la triſteſſe, dans la proſpérité, dans l'adverſité, dans la ſanté, dans la maladie, dans tous les temps, dans tous les lieux, non ſeulement nous lui demandons la grace de nous placer dans une ſituation plus favorable au ſalut, mais auſſi celle de nous fortifier dans ce moment, de nous ſoutenir dans cette conjoncture, & de faire en ſorte que nulles tentations ne ſoient capables de nous détacher de lui. CHAP. VII.

Ajoutez encore, que ſelon le ſyſteme des Congruiſtes, Dieu connoît que tels attraits ſeront infailliblement ſuivis de la détermination de la volonté, non pas que ces attraits aient la force en eux mêmes de la faire déterminer, mais parce que Dieu a vû que dans tels momens la volonté le voudra ainſi. Dans ce ſyſteme donc il ne faudra pas demander à Dieu qu'il nous donne une grace qui nous convertiſſe, & qui nous ſoutienne; mais avec laquelle nous nous convertiſſions, & nous nous ſoutenions: il ne faudra pas lui demander une grace qui nous détermine; mais avec laquelle nous nous déterminions, non par la force même de cette grace, mais par la force de notre volonté.

Nos prieres, ſelon ce ſyſteme, ſont fondées ſur ce que Dieu a prevû que dans telle conjoncture notre volonté voudroit faire, & s'il a fallu que Dieu ait été conſulter notre volonté, pour ſavoir ce qu'il lui plairoit de faire dans telles conjonctures, c'eſt donc au fond cette volonté qui eſt le prémier appui.

Mais que les prieres chrétiennes ont un fondement infiniment plus grand, plus noble & plus ſolide, & qu'elles nous donnent une idée tout autrement ſublime de la grandeur & de la majeſté de Dieu! C'eſt ſur ſa puiſſance même qu'elles ſont appuiées, ſur l'autorité qu'il a ſur les

Sect. II. Part. I.

cœurs, ſon empire ſur les volontés, la force toute puiſſante de ſon bras, ſur ce qu'il ſauve quand il le veut, que nul homme ne réſiſte à ſes volontés, nul obſtacle ne traverſe ſes deſſeins, qu'il conſomme lui même ſon œuvre, & qu'il tourne le cœur de l'homme quand il lui plaît, où il lui plaît, & comme il lui plaît.

Liturgie de S. Baſile. S. Proſper in carmine. S. Auguſt. en pluſieurs endroits.

## VIII.

S. Auguſt. c. 7. De dono perſeverantiæ.

Qu'on ne ſe répande donc plus dans des *diſputes laborieuſes*, mais *qu'on écoute les prieres journalieres* de l'Egliſe. *Elle prie afin que les infideles croient, il eſt donc vrai que Dieu les convertit à la foi. Elle prie afin que les fideles perſéverent, il eſt donc vrai que Dieu donne la perſévérance juſqu'à la fin.*

Mais ſi Dieu donne la perſévérance, s'il donne la foi, la grace qui la donne eſt efficace. Car il n'arrivera jamais que celui à qui Dieu a donné la foi, ne l'ait pas, dans la ſuppoſition que Dieu la lui ait donnée. Il n'arrivera jamais que celui qui a le don de perſévérance, ne perſévere pas. La perſévérance, comme dit S. Auguſtin, eſt un ſecours, ſans lequel on ne perſévere jamais, & avec lequel il ne peut pas arriver qu'on ne perſévere pas; & ceci nous préſente un raiſonnement d'une force infinie.

L. de Corrept. & grat. c. 12. & de dono perſever. cap. 1.

On ne prie Dieu, qu'afin que Dieu accorde: ſuppoſons donc que Dieu accorde ce que nous lui demandons. Nous lui demandons qu'il convertiſſe ce pécheur: ſuppoſons qu'en effet il le convertiſſe. Nous lui demandons qu'il rende ce juſte victorieux de telle tentation: ſuppoſons qu'il le rende en effet victorieux. Nous lui demandons qu'il briſe la dureté de cette volonté rebelle: ſuppoſons qu'en effet il la briſe. Nous lui demandons qu'il opere en nous le vouloir & le faire: ſuppoſons qu'il nous accorde cette grace.

Si Dieu effectivement nous convertit par ſa grace, s'il nous rend victorieux de telle tentation, s'il briſe la dureté de notre cœur, s'il opere en nous le vouloir & le faire, il eſt infaillible, il eſt immanquable que nous ſerons effectivement convertis, que nous ſerons victorieux, que nous voudrons telle choſe, que nous agirons. Car comment arriveroit-il que nous ne vouluſſions pas telle choſe, ſi nous la voulons; que nous ne la fiſſions pas, ſi nous la faiſons?

S'il arrivoit que nous ne vouluſſions pas cette choſe, c'eſt que la dureté de notre cœur s'y oppoſeroit; & cette dureté eſt briſée pour cette action: c'eſt que nous voudrions une choſe oppoſée; & ce n'eſt pas l'oppoſée, c'eſt celle la même que nous voulons, dès là que Dieu opere en nous une telle volonté. Il y a donc une contradiction & une abſurdité que Dieu nous accorde l'effet de nos prieres, & que cet effet ne s'enſuive pas.

Or cette contradiction n'a aucun lieu dans le ſyſteme de la grace verſatile. Car Dieu a beau nous accorder tout ce qui eſt en lui, pour nous convertir, pour agir, pour vouloir; comme toute cette grace qu'il nous accorde, n'eſt que verſatile, il n'y a nulle contradiction que nous aions le pouvoir de vouloir, & que nous ne voulions pas; que nous aions tous les ſecours du monde pour vouloir, mais ſecours fléxibles, & que nous ne voulions pas. Les prieres de l'Egliſe détruiſent donc un tel ſyſteme, & prouvent en même temps directement celui des ſecours efficaces & prédéterminans.

Un ſecours eſt efficace, lorſque toujours, & par ſa propre force, il opere ſon effet. Or ſi Dieu nous accorde ce que nous lui demandons, il eſt clair qu'il convertit notre cœur, qu'il l'incline, qu'il le tourne, comme il lui plaît, & cela par ſa toute-puiſſance, par une force victorieuſe de la révolte de notre volonté, par une grace

grace qui briſe ſa dureté & ſa rébellion. Par conſéquent ſon ſecours eſt efficace par lui même.

D'ailleurs, ſi ſon ſecours n'étoit point efficace par lui même & prédéterminant, c'eſt qu'il y auroit quelque choſe dans l'homme que Dieu n'opereroit pas. Si l'opération de Dieu n'eſt que morale, Dieu n'opere que des attraits, & non pas l'amour même. Si l'opération de Dieu n'eſt qu'un concours concomitant, Dieu n'opérera pas la détermination même, par laquelle la volonté détermine ce concours. En un mot l'opération de Dieu eſt efficace & prédéterminante, ſi Dieu opere dans l'homme tout ce qui y eſt, ſon action, ſa détermination, ſi tout ce qu'on peut y concevoir eſt l'effet de la grace.

Or ſi Dieu accorde l'effet de nos prieres, Dieu opere tout cela. Car nous lui demandons tout, & il n'y a rien que nous mettions en réſerve. Par conſéquent l'opération de Dieu eſt efficace par elle même & prédéterminante.

## IX.

Lettre 217. à Vital. n. 2. *Tournez vos diſputes contre les prieres de l'Egliſe*, diſoit S. Auguſtin à Vital, *& lorſque vous entendez le prêtre à l'autel exhorter le peuple de Dieu à prier pour les incrédules, afin que Dieu les convertiſſe à la foi; pour les catécumenes, afin qu'il leur inſpire le deſir de la régénération; & pour les fideles, afin qu'ils perſéverent dans ce qu'ils ont commencé d'être: moquez vous d'une ſi ſainte voix, & dites que vous ne faites point ce que le prêtre vous exhorte de faire, c'eſt-à-dire, que vous ne priez point Dieu qu'il rende fideles les infideles, parce que vous croiez que ce ne ſont point là des bienfaits de la miſéricorde de Dieu, mais des effets de la volonté de l'homme.*

Ou plûtôt priez le Seigneur qu'il donne ſeulement le pouvoir de croire, de perſévérer, de vouloir; mais pour le vouloir & le faire, priez le qu'il ne le donne pas, de peur d'endommager votre liberté. Demandez lui une grace ſoumiſe au libre arbitre; mais pour une grace qui inclineroit le cœur, & qui dompteroit ſon indocilité, demandez lui de ne la pas donner. Demandez lui une grace qui attire doucement & reſpectueuſement votre volonté, & qui n'ait pas aſſez de force par elle même, pour la faire agir; mais pour une grace puiſſante & victorieuſe, qui opere les ſaints mouvemens & le bon amour, demandez lui de vous en préſerver. En un mot demandez lui un ſecours, mais non la détermination; un mouvement, mais non l'infléxion; une action générale, mais non l'application. Car ſi Dieu opere toutes ces choſes, s'il nous donne tout, ſon ſecours eſt efficace & prédéterminant; & ſi nous refuſons de tenir de lui un tel ſecours, il faut réformer ſur ce pied toutes nos prieres. Car *certainement*, dit S. Auguſtin, *ce n'eſt pas prier, c'eſt feindre de prier que de croire, que c'eſt nous mêmes, & non pas Dieu qui fait ce que nous lui demandons.* Chap. VII. Lettre 217. à Vital. n. 7.

## X.

Ceci ne regarde que les actions ſaintes; mais la priere s'étend à tout. On demande à Dieu la ſanté, la proſpérité, la ſérénité du temps, la victoire, la paix, l'éloignement des tentations &c.

On prie & pour les biens qui ne dépendent que du mouvement des corps, & pour ceux qui dépendent de la volonté des hommes dans les choſes purement humaines. Dans l'un & dans l'autre genre, la priere qu'on fait pour un ſeul effet eſt une preuve que Dieu opere tous les autres. Car pour obtenir, par exemple, l'abondance des fruits de la terre, il faut que le ciel, la terre, & les élémens y contribuent. L'enchaînement qui eſt entre toutes les parties du monde eſt ſi grand,

Sect. II. Part. I.

& la correſpondance de tous les mouvemens eſt tellement ſuivie, qu'il eſt néceſſaire que tout joue pour le moindre effet, que tout ſe déplace, pour le moindre dérangement.

Il ne faut pas que l'obſcurité des moiens que Dieu emploie pour nous éxaucer dans ce genre de biens, nous faſſe douter qu'il nous y éxauce. Il le fait de quelque maniere que ce ſoit, ſoit qu'il change le cours des cauſes ſecondes, qu'il interrompe le fil de la nature, par une eſpece de miracles moins ſenſibles & moins éclatans; ſoit qu'aiant voulu, de toute éternité, mettre certaines prieres dans le cœur des hommes, il ait voulu auſſi les éxaucer de toute éternité; & qu'en vue de ces prieres futures, il ait mis dans l'univers, qui a été créé pour l'homme, une certaine meſure, & un certain ordre de mouvemens capables de remplir leurs beſoins, & de donner l'effet de leurs prieres. Mais ſans approfondir de quelle maniere Dieu opere pour nous éxaucer, il eſt bien ſûr qu'il le fait, puiſque la piété nous porte à l'en prier.

## X I.

A l'égard des autres évenemens purement humains, qui dépendent de la volonté des hommes, on ne les demande que parce que l'on ſuppoſe, que Dieu éxerce ſur elle un empire ſouverain; qu'étant par éxemple le Dieu des armées, il jette la terreur dans le cœur des uns, qu'il arme les autres de force & de courage; qu'il inſpire de ſages conſeils à ceux qui commandent; en un mot, comme pour procurer un ſeul évenement dans ce genre, il faut, pour l'ordinaire, qu'un million de volontés en différens temps, & en différens lieux y prennent part, on ſuppoſe que Dieu tient entre ſes mains les cœurs des hommes, & qu'il les tourne comme il lui plaît, pour éxécuter ſes deſſeins éternels.

Ces grands évenemens qui donnent le branle aux Empires, & qui changent pour pluſieurs ſiecles la deſtinée de tout un peuple, ne ſçait-on pas qu'ils roulent ſur les déterminations de la volonté humaine; qu'ils ſe réduiſent même ſouvent à deux ou trois volontés, qui ont donné le mouvement à toutes les autres; que la perte d'une grande bataille viendra quelquefois, ou de la mépriſe d'un général, qui aura voulu mal-à-propos faire certaines évolutions & certains mouvemens, ou de la frayeur & de la lâcheté de quelques combattans, qui s'étant laiſſé enfoncer, ont fait rompre tout le corps d'armée. Dans ces triſtes évenemens où eſt l'avantage de lever les yeux au ciel pour implorer le ſecours d'enhaut, ſi Dieu ne préſide à toutes les déterminations des hommes, ſi du trône de ſa gloire, il ne tient les rênes de leurs volontés pour opérer ce qu'il lui plaît, auſſi bien dans l'ordre de la nature que dans celui de la grace.

## X I I.

Ces importantes vérités ſe trouvent clairement marquées dans nos prieres. Quand un ſeul homme les auroit compoſées toutes, & qu'il ſe ſeroit étudié à y exprimer le ſentiment que nous ſoutenons, je ne croi pas qu'elles fuſſent conçûes en d'autres termes qu'elles le ſont.

De quelque côté qu'on les enviſage, on ne peut rien y ajouter par rapport à leur objet. Il y a autant d'étendue, qu'en ont tous les biens qu'on conçoit, & ceux mêmes qu'on ne conçoit pas. On demande tout juſqu'à la grace de prier, & l'on ne met point de différence entre elle & les autres graces. Par rapport à la maniere dont on ſuppoſe que Dieu opere tous les biens, il n'eſt point de termes plus forts, d'expreſſions plus pouſſées que celles qu'on y emploie. De l'un & de

de l'autre côté la piété, & par conſéquent la vérité même, n'y met aucunes bornes. L'un démontre l'étendue des ſecours de Dieu, & l'autre en démontre l'efficace; l'un & l'autre détruit ſans reſſource tous les ſentimens différens de celui des ſecours prédéterminans.

## XIII.

Regardera-t-on ces prieres comme des paroles jettées en l'air, & des ſentimens qui ne prouvent rien ? Outre l'autorité ſainte & reſpectable de l'Egliſe qui nous les met entre les mains, c'eſt que dans tous les temps, & dans toutes les nations, on a prié. Ceux qui ont pouſſé l'impiété le plus loin, ceux qui vouloient ſe raſſurer contre tout, & braver ce qu'il y a de plus ſaint & de plus grand, on les a vû, forcés par leurs beſoins, aller ſe jetter aux pieds des objets même les plus vils & les plus impuiſſans. Si le genre humain a erré ſur le point de la priere, ce n'a pas été en ne priant point; mais ou en ne priant pas celui qu'il falloit prier, ou en le priant mal. L'inſtinct qui nous fait prier eſt trop général, pour n'être pas naturel; & s'il eſt naturel, peut-on croire qu'il ne ſoit pas véritable? Mais nous n'avons qu'à rentrer en nous mêmes, pour découvrir cette vérité d'une maniere encore plus touchante & plus ſenſible.

## XIV.

De quelque côté que je me conſidere, je me trouve plein de deſirs. Si je m'étois donné en prémier ce que je poſſede, je me ſerois donné des ſatisfactions & non des deſirs; & ſi Dieu ne vouloit me donner que ce que je poſſede, il ne me tourmenteroit pas en vain, en me donnant tant de deſirs.

Ces mouvemens que Dieu a mis en moi, ſont une impreſſion de ſa ſageſſe; c'eſt une voix qui me parle de ſa part; je dois donc la reſpecter, je dois l'écouter pour apprendre ce que je ſuis, & ce que je dois être. CHAP. VII.

A préſent je ſuis mêlé de perfections & d'imperfections. Je ne ſuis pas toute perfection, puiſque je deſire la perfection; je ne ſuis pas toute imperfection, puiſque le deſir même eſt une ſorte de perfection; & je ſens bien que ma perfection d'à préſent n'eſt qu'une perfection de deſirs. A peine ai-je aſſez de lumieres pour allumer la ſoif pour la vérité; mais je n'en trouve pas aſſez pour la remplir, & pour l'éteindre. Mon amour pour les vrais biens eſt accompagné de tant d'amertumes, que je ſuis toujours averti combien il s'en faut que je ne ſois heureux. Cet amour néanmoins n'eſt pas tellement ſans plaiſir, qu'il me laiſſe entierement dégoûté & inſenſible.

Je ſens en moi-même un grand vuide, qui me tourmente par des inquiétudes éternelles. Une infinité de mouvemens m'agitent & me déchirent. Une foule de penchans & d'inclinations me conſument par des deſirs ſans bornes. Toutes ces impreſſions mêmes ne ſont que des deſirs qui ſe replient, & qui ſe montrent ſous mille formes différentes. Hé ! quel eſt donc l'objet de tant de deſirs? C'eſt Dieu que je deſire, c'eſt ſa connoiſſance & ſon amour. Ce n'eſt point quelque choſe qui précede cette connoiſſance & cet amour. Ce n'eſt point quelque choſe qui en ſoit différent. C'eſt Dieu même encore une fois que je deſire, c'eſt de le connoître & de l'aimer.

Si je pouvois me donner tout ſeul l'un & l'autre, je ne tarderois gueres à me calmer & à me ſatisfaire. Mais je ſens ma pauvreté & ma foibleſſe. Il faut que, pour remplir ces deſirs, je m'adreſſe à celui ſeul qui poſſede tous les biens, il faut que je prie. Dans cette vaſte carriere qui ſe découvre devant moi, juſqu'à

Sect. II. Part. I. S. Auguſt. l. 6. op. imp. contra Jul. n 15.

l'éternité, je voi bien qu'il faut m'avancer, & combatre plutôt par mes prieres que par mes forces.

Mais, grand Dieu, voici un autre abîme qui s'ouvre au fond de mon cœur. Je deſire de prier, & je me ſens trop foible par moi-même, pour prier comme il faut. La priere devient donc l'objet de mes deſirs, elle qui en eſt l'interprete. La priere n'eſt qu'un deſir, le deſir même eſt un amour, l'amour eſt l'objet du deſir, & le deſir eſt auſſi l'objet du deſir. C'eſt un cercle ſans fin dans lequel mon cœur s'égare & s'épuiſe, & après bien des retours, je conclus, que je ne ſuis qu'un beſoin univerſel, puiſque je ne ſuis qu'un deſir univerſel. Plus je pénetre dans mes deſirs, & dans les deſirs de ces deſirs juſqu'à l'infini; plus je me reconnois moi-même, & en même temps plus je découvre ce que je dois à Dieu. C'eſt lui qui forme en moi les mouvemens qui ſont l'objet de mes deſirs, c'eſt lui par conſéquent qui forme mes deſirs, qui ſont encore l'objet d'autres deſirs juſqu'à l'infini.

Toute mon ame eſt un fond inépuiſable de deſirs, qui pouſſent des cris & des ſoupirs vers la ſource inépuiſable de tous les biens; & chaque partie de mon ame eſt déja un de ces biens reçus, mais un bien qui crie auſſi lui-même, & qui ſoupire après ſa plénitude.

Ces deſirs que je reçois peu à peu, & que je reçois en conſéquence d'autres deſirs, m'avertiſſent de meſurer ce que je poſſede déja, ſur ce que je deſire poſſéder dans la ſuite, & de conclurre que le bien que je deſire, & que le deſir de ce bien, & que les deſirs de ces deſirs, juſqu'à l'infini, ſont des dons de Dieu.

Ainſi de quelque côté que je me conſidere, ſoit du côté de Dieu qui me donne & qui augmente mes deſirs, lorſque je l'en prie; ſoit du côté de moi-même qui ne me donnerois pas des deſirs, mais des ſatisfactions, ſi je me donnois en prémier ce que je poſſede; de quelque côté, dis-je, que je me conſidere, j'apperçois que dans tout ce que je ſuis, & dans mes deſirs mêmes, je ne ſuis que ce que Dieu m'a donné, & que je ne ſerai que ce qu'il me donnera dans la ſuite. L'un & l'autre eſt une preuve invincible de la grace efficace, & de la prémotion; mais l'un eſt le ſujet de ma reconnoiſſance, & l'autre eſt le fondement de mes prieres.

## CHAPITRE VIII.

### *De l'action de grace.*

IL paroît par ce qu'on vient de dire, qu'il faut raiſonner de l'action de grace, comme de la priere, & qu'il n'y a de différence entre l'une & l'autre, ſi non que dans l'une on a reçû, & que dans l'autre on eſpere recevoir; que dans l'une on fait remonter les bienfaits vers leur ſource, & que dans l'autre on les en fait deſcendre.

### I.

Diſons donc ici, comme nous avons fait ſur la priere, *que certainement ce n'eſt pas rendre grace à Dieu, mais feindre de lui rendre grace d'une choſe, que nous ne croions pas qu'il ait faite.* C'eſt au contraire *une flatterie ou une raillerie, plutôt qu'une action de grace, de remercier quelqu'un de ce qu'on croit, ou de ce qu'on ſait même qu'il n'a pas donné.* D'où je conclus que, ſi l'on s'imagine que la grace ne nous donne que le pouvoir d'agir, on ne doit pas remercier Dieu de ce qu'il nous a donné le vouloir & le faire, de ce qu'il a mis dans notre cœur ſa crainte & ſon amour, de ce qu'il a briſé nos chaînes, de ce qu'il nous a délivré des filets du

S. Aug. Lettre à Vital. 217. n. 7.

S. Aug. l. de præd. SS. c. 19.

Digitized by Google

du Démon, qu'il a créé en nous un cœur nouveau & un eſprit nouveau, & qu'il a fait que nous marchons dans ſes commandemens, & que nous faiſons de bonnes œuvres.

J'en dis autant contre ceux qui ne placeroient la grace que dans des attraits congrus, & un concours concomitant. Puiſque, dans ce ſyſteme, ce n'eſt point la grace qui par ſa propre efficace produit la détermination même, l'on ne remerciera pas le Pere céleſte de ce qu'il a fait en nous ce qui eſt agréable à ſes yeux, & de ce qu'il a opéré l'ouvrage de notre foi, & notre détermination au bien par ſa puiſſance.

Il y aura toujours quelque reſtriction dans nos actions de grace, à proportion de celle que l'on fera dans l'étendue & la force des ſecours de Dieu. On ne le remerciera pas de l'action, ſi l'on croit qu'il ne donne pas l'action, mais le pouvoir. On ne le remerciera pas de la détermination, ſi l'on croit qu'il ne donne que l'action, & non la détermination. En un mot à moins qu'on ne tienne que c'eſt lui qui opere en nous, & le pouvoir, & l'action, & la détermination, & tout ce qu'on peut imaginer de plus par la préciſion la plus ſubtile ; & par conſéquent qu'on ne tienne que ſon opération eſt prédéterminante, on ne le remerciera pas légitimement de tout, & on aura tort de confeſſer en ſa préſence que tout eſt de lui, tout eſt par lui, tout eſt en lui, & qu'à lui appartient la gloire dans tous les ſiecles.

## I I.

Je coule légerement ſur ces vérités, dont le chapitre précédent donne une plus ample explication.

Si Dieu ne nous donne par ſa grace que le pouvoir d'agir, & non pas l'action, de deux hommes à qui Dieu aura donné la même grace, l'un ſe convertira effectivement, & l'autre ne ſe convertira pas ; l'un perſéverera, & l'autre ne perſéverera pas ; l'un fera un ſaint uſage de ce pouvoir, que ne ſera pas l'autre ; l'un & l'autre néanmoins aura reçu le même ſecours de Dieu. Ainſi l'homme converti ne doit pas reconnoitre qu'il ait plus reçu de Dieu, que l'homme endurci, le prédeſtiné que le réprouvé. CHAP. VIII.

L'Egliſe aura tort de remercier Dieu de ce qu'il a ouvert la porte à la parole ſainte, de ce qu'il a ſoumis des nations barbares au joug de Jeſus-Chriſt. Qu'a-t-il fait pour ces peuples fideles, qu'il n'ait point fait pour ceux qui ont rejetté l'Evangile ? N'a-t-il pas opéré les mêmes choſes pour ces nations ? N'a-t-il pas donné le même pouvoir à celui qui reçoit cette même ſémence céleſte, qu'à celui qui la foule aux pieds ? Pourquoi benir Dieu, pourquoi publier la grandeur de ſon nom, pourquoi ſe répandre en cris de joie, & en actions de graces, lui chanter des cantiques de louange, ſi ce n'eſt point lui qui a fait éclater la force de ſa main, & qui a renverſé l'ennemi du ſalut dans la magnificence de ſa gloire, & ſi au contraire il n'a fait que fournir à l'homme des armes & des inſtrumens, & que ce ſoit l'homme qui, les mettant en œuvre par ſon induſtrie, ait triomphé des puiſſances de l'enfer ? S. Aug. lettre à Vital. 217. n. 24.

Mais d'ailleurs on a tort de remercier Dieu dans le moment précis que l'homme ſe convertit, & qu'il fait le bien, plutôt que dans le moment où l'homme ne ſe convertit pas, ſi dans ces deux momens Dieu a donné la même grace à l'homme, & ſi ce qui fait qu'il ſe convertit dans ce moment plutôt que dans l'autre, c'eſt qu'il détermine cette grace dans ce moment, & qu'il ne l'avoit pas déterminée dans l'autre.

Que ſi l'Egliſe ne remercie Dieu de la con-

converſion du pécheur, que lorſque le pécheur eſt converti, c'eſt donc qu'elle eſt perſuadée que, juſqu'à ce qu'effectivement le pécheur ſe convertiſſe, il y a toujours quelque ſecours que Dieu peut donner, plus qu'il n'a donné, & que ce ſecours n'eſt donné, que lors qu'effectivement l'homme eſt converti : marque certaine que ce ſecours eſt par lui même infailliblement accompagné de ſon effet.

Et qu'on ne diſe pas que, ſelon le congruiſme, il y a une différence, en ce que Dieu a prevû, que, s'il donnoit telle grace à tel homme en tel moment, elle le convertiroit, & qu'il la lui a donnée; & qu'au contraire, il a donné auſſi la même grace à cet autre homme, dans le moment où il a prevû que cet autre homme ne ſe convertiroit pas. Ces deux hommes égaux, je le ſuppoſe, dans leur nature & dans la ſituation de leur volonté, ont les mêmes attraits, attraits qui n'ont pas la force de les faire déterminer par eux mêmes; le même concours leur eſt offert, concours concomitant, & qui attend la détermination de la volonté humaine. Ce que Dieu a donné à l'un & à l'autre eſt donc égal, c'eſt le même don, toute la différence conſiſte dans le moment, où le lieu auquel Dieu l'a donné. Ce don n'a point par lui même plus d'efficace pour l'un que pour l'autre, mais il eſt donné à l'un dans le moment auquel Dieu a vû que ſa volonté humaine y donneroit l'efficace, & il l'a donné à l'autre dans le moment auquel il n'a rien vû de ſemblable. Le prédeſtiné ne doit donc remercier Dieu de la diſtinction qu'il a faite entre lui, & un tel réprouvé, ſi non en ce que Dieu a mieux pris ſon temps, ſinon en ce qu'il a choiſi un moment plus heureux; & plus heureux, non parceque Dieu l'ait rendu tel par la force de ſa grace, mais parce qu'il a prevû que l'homme en ſe déterminant le rendroit plus heureux. Mais qu'on juge ſi l'Egliſe borne là ſes actions de graces, lorſqu'elle remercie Dieu du choix, & du diſcernement qu'il a mis entre les enfans de lumiere & les enfans de ténebres, & ſi elle ſe contente de le remercier de ce qu'il leur a donné ſes graces dans tel temps, plutôt que dans tel autre, ſans le remercier auſſi de l'abondance, de la plénitude, & de la force de ſa grace.

## III.

Il faut meſurer la reconnoiſſance ſur l'étendue du bienfait. Si Dieu ne nous donne qu'une grace verſatile, qu'un concours indifférent, que des attraits, en un mot s'il ne nous donne pas notre détermination même; le bienfait de Dieu eſt moindre, par rapport à nous, que notre opération. A la vérité tout ce qu'il nous donne eſt un acheminement à la détermination, & un ſecours pour l'action, mais ce n'eſt pas la détermination même. Or c'eſt cette bonne détermination ſéparée de tout le reſte qui eſt le bien principal par rapport à l'ame. Tout le reſte eſt ou indifférent au bien, ou diſtingué du bon choix de la volonté, au lieu que la détermination eſt le choix même, & la déciſion de notre ſort.

Mais pour débrouiller davantage cette matiere, il faut diſtinguer trois ſortes de bontés; la bonté des attraits, la bonté du concours, la bonté de la détermination de la volonté. Il eſt aiſé de montrer que cette derniere bonté eſt la principale de toutes par rapport à nous.

Les adverſaires démentiroient leur ſyſteme s'ils ne diſoient que la bonté des attraits intérieurs, n'eſt pas la bonté de la volonté. Quand l'homme n'a en lui que de ſaints attraits, il n'eſt pas encore bon; il faut qu'il ſe détermine à y conſentir, & c'eſt cette détermination délibérée qui le fait devenir bon. Et un tel attrait, ſi

fort

fort qu'on le ſuppoſe, n'eſt pas la cauſe phyſique de la détermination de la volonté. Il n'a pas même aſſez de force en qualité de cauſe morale, pour nous faire déterminer infailliblement par lui même; ainſi la bonté des attraits eſt inférieure par rapport à nous, à la bonté de la détermination.

A l'égard du concours, ſi on le conçoit comme une action de Dieu déterminée à tel bien, mais que Dieu attend à former au moment que la volonté ſe déterminera au bien, il s'enſuit que la bonté de la détermination précede celle du concours. Il s'enſuit qu'elle lui eſt ſupérieure, au moins par rapport au bien de notre ame, puiſque la bonté que le concours opere en nous, eſt une bonté qui n'eſt qu'une conſéquence de la détermination, que c'eſt la bonté de la détermination qui décide de tout, & que l'autre ne décide de rien.

Par conſéquent en comparant l'effet de Dieu avec celui de l'homme, on trouvera que la bonté dont la volonté humaine eſt la cauſe, eſt au deſſus de celle dont Dieu eſt la cauſe. Par conſéquent l'homme en remerciant le Seigneur pourra ſe donner la préférence, & ſe reconnoitre plus redevable à lui même qu'il ne l'eſt à Dieu. Or qui eſt-ce qui pourroit s'empêcher de frémir à la vue d'une ſi affreuſe conſéquence.

Il n'y a qu'un payen qui ait été capable d'en adopter une ſemblable. Encore eſt-on choqué de trouver une telle penſée dans un payen. Séneque Lett. 90. *Quis dubitare poteſt quin Deorum immortalium munus ſit, quòd vivimus; philoſophiæ, quòd benè vivimus: itaque tanto plus nos debere huic, quàm Diis, quantò majus beneficium eſt bona vita, quàm vita.*

## CHAPITRE IX.

CHAP. IX.

*De la crainte & de la vigilance.*

UN des plus importans devoirs, après la grace reçue, eſt de craindre de la perdre, & de veiller pour la conſerver; & c'eſt un ſentiment que Dieu met dans le cœur de tous les juſtes, en répandant la charité qui juſtifie.

Seigneur, dit un des grands maitres de la vie ſpirituelle, vous faites retentir ſur moi le tonnerre de vos jugemens, la crainte & la terreur ont ébranlé mes os, & mon ame tombe en pâmoiſon. Je demeure interdit quand je conſidere que les cieux ne ſont pas purs devant vous. Hélas ſi vous avez trouvé des défauts dans les Anges, & ſi vous les en avez punis, que deviendrai-je? Les étoiles ſont tombées du ciel, & moi qui ne ſuis que pouſſiere, préſumerai-je de moi-même? Ceux dont les œuvres paroiſſoient ſi parfaites, ſont tombés juſques dans le plus profond de l'abîme, & après s'être nourris du pain des Anges, je les ai vû prendre plaiſir à la pâture des pourceaux. Il n'y a donc point, Seigneur, de ſainteté ſur laquelle on puiſſe compter, ſi vous retirez votre main; point de ſageſſe, ſi vous ceſſez de conduire; point de force, ſi vous ne continuez de ſoutenir; point de chaſteté, ſi vous ne la maintenez; point enfin d'attention ſur ſoi qui ne ſoit inutile, ſi votre ſainte vigilance ne nous garde & ne nous protege. Detournez vous de nous, & nous voilà tombés & morts; montrez vous de nouveau, nous voilà relevés & vivans; nous ſommes chancelans, mais vous nous ſervez d'appui; nous ne ſommes que tiédeur, mais vous nous enflammez. Oh que j'ai lieu d'avoir de bas ſentimens de moi même! Que je dois faire peu d'état de ce qui peut paroître bon en moi. Que je dois

Imit. l. 3. c. 14.

Sect. II. Part. I.

dois m'abaiſſer, Seigneur, à la vue de la profondeur de vos jugemens, où je vois que je ne ſuis qu'un néant & un néant. O poids immenſe ! O mer ſans bornes ! qui ne me fait découvrir en moi qu'un néant univerſel. Où peut donc ſe cacher la vaine gloire, & la confiance dans ma propre vertu ?

I.

Cette crainte, différente d'une crainte ſervile qui n'a pour objet que les ſupplices ; *Cette crainte chaſte que la charité ne détruit pas, mais qu'elle unit à elle ; cette crainte par laquelle l'ame appréhende de perdre la grace même qui lui fait trouver du plaiſir à ne point pécher ;* cette crainte, dis-je, paroît dans tout ſon jour dans le ſentiment de S. Auguſtin, qui nous apprend que nous avons beſoin d'une grace efficace, grace que Dieu accorde, comme il lui plaît, pour nous faire perſévérer dans la juſtice, & nous empêcher de la perdre en péchant ; mais qui nous apprend en même temps à mettre toute notre confiance en Dieu, & à eſpérer de ſa miſéricorde, que celui qui a commencé en nous la bonne œuvre l'achevera juſqu'au jour de l'avenement de Jeſus-Chriſt.

S. Auguſt. lettre 54. à Honor. c. 21.

II.

Mais où ſont ces ſentimens ſi purs, ſi tendres, & ſi nobles, poſé les principes d'une grace d'équilibre ? Cette grace, vous l'avez toujours en main, vous ne pécherez jamais, ſi vous en faites un bon uſage en vous déterminant. C'eſt votre fait, & non celui de Dieu, de vous déterminer. Hé pourquoi donc criez-vous vers lui la nuit & le jour ? Où eſt la ſincérité des proteſtations que vous lui faites, que toute votre attention ſur vous même ſera inutile, s'il ne vous garde & vous aſſiſte ? Ne voiez-vous pas qu'en vous donnant cette grace, il vous a donné tout ce qui dépendoit de lui, & que c'eſt à vous maintenant par votre attention & votre induſtrie à en faire un bon uſage ?

III.

Pourquoi prendre tant de précautions pour conſerver la grace ſanctifiante, ſi l'homme, pour mériter, ou pour démériter, doit être toujours dans l'équilibre ? Dans le ſentiment de la grace efficace & prédéterminante, il ne laiſſe pas d'être vrai, comme je l'expliquerai dans la ſuite, que, pour vaincre une tentation plus puiſſante, l'homme a beſoin d'une grace actuelle plus forte, & par conſéquent que le même homme qui auroit perſévéré, s'il ne s'étoit point expoſé à telle tentation, périt pour s'y être expoſé ; qu'ainſi il eſt néceſſaire de conſerver la juſtice reçûe, par la retraite, la ſéparation, la mortification, la ſuite des dangers.

Mais pour un homme qui tient la néceſſité d'une grace d'équilibre, qu'a-t-il à craindre des tentations ? Ou il ne péchera pas, s'il perd cet équilibre ; ou il faut qu'en tout temps, en tous lieux, en toute occaſion il lui ſoit conſervé. Augmentez la tentation, il faut que de l'autre côté l'attrait pour Dieu augmente, ſans cela point d'équilibre. Mettez une livre dans le plat de la balance, il faut que Dieu mette une autre livre de contre poids. Ajoutez encore une livre, vingt livres, cent livres, il faut que Dieu de ſon côté en ajoute autant.

Par là on comprend que la volonté a toujours la même force reſpective, qu'il ne lui en coute pas plus pour ſurmonter une grande tentation, que pour en ſurmonter une petite, ſes forces augmentant à proportion de celles de la tentation.

Qu'une balance ſoit tenue en équilibre, par deux poids d'une livre, un enfant la fera pancher du côté qu'il voudra avec le bout de ſon doigt ; que la même balance ſoit

ſoit en équilibre par deux poids de cent livres, le même enfant la fera pancher encore avec la même facilité. Que dis-je, un grain de peſanteur, un ſcrupule, le moindre petit poids imaginable la fera pancher de la même maniere, ſoit qu'elle ſoit en équilibre par deux poids d'une livre, ſoit par deux poids de cent.

Si donc la volonté eſt toujours en équilibre, ſoit dans les plus petites, ſoit dans les plus grandes tentations, elle aura la même facilité à ſurmonter les unes que les autres. Que cet homme nouvellement converti aille donc la tête levée affronter ſans retenue ces funeſtes occaſions qui l'avoient fait ſuccomber, qu'il ne craigne point d'aigrir ſes playes encore toutes ſaignantes, de rouvrir ſes cicatrices, qu'il ſe répande dans le monde, dans les délices, dans les plaiſirs, qu'il n'appréhende point même ceux qui ſeront les plus picquans & les plus viſs, par tout l'équilibre le ſuivra, & à la faveur de cet équilibre il rejettera comme une paille le poids de la plus étonnante tentation. Dans la ſolitude ou dans la ville, dans la retraite ou dans les compagnies, dans les bonnes œuvres ou dans les jeux & les ſpectacles, dans la mortification ou dans l'affluence des délices, ſoutenu par ſon équilibre, il ſera également diſpoſé à pratiquer, ou à ne point pratiquer des actes de vertu.

Je le conduis encore plus haut, ce Néophyte. Qu'il aſpire aux plus grandes places, qu'il s'avance à grands pas vers les plus hautes dignités; ne craignez point ces formidables emplois; ne vous allarmez pas du poids de ces charges; vos forces croîtront à proportion des difficultés. Sans cela vous ne pécheriez plus, franchiſſez ces terreurs puériles, votre équilibre vous raſſure contre tout.

## IV.

*C'eſt, ſans le croire, nous empêcher de veiller & de prier, pour ne point entrer en tentation, que de ſoutenir qu'il eſt entierement en notre pouvoir d'empêcher que cela ne nous arrive.* CHAP. X.

S. Aug. l. de nat. & gra. c. 34.

Mais le point de la vigilance chretienne qui combat certainement la grace verſatile, & nullement la grace prédéterminante tient à d'autres qu'il ſeroit trop long de développer ici pour en former une preuve. C'eſt pourquoi il faut remettre à le traiter dans un autre lieu. Section V. c. dernier.

# CHAPITRE X.

*De quelques autres devoirs.*

JE renferme dans ce chapitre certaines réfléxions détachées ſur quelques autres devoirs qu'il eſt bon peut-être de ne pas omettre.

## I.

Dieu doit régner ſur ſes créatures, & tout doit être aſſujetti à ſes loix. Il en a donné au ciel & à la terre, aux créatures raiſonnables, & à celles qui ne le ſont pas. Ses loix pour les créatures inanimées ne ſont que le cours ſuivi de ſes opérations. Il commande, & en même temps il éxécute.

Il ne faut pas croire qu'il éxerce moins ſouverainement ſon empire ſur les créatures raiſonnables, parcequ'il leur a donné l'intelligence & la liberté; mais il l'éxerce différemment. L'obéiſſance des unes eſt aveugle, l'obéiſſance des autres eſt éclairée, c'eſt une ſoumiſſion libre de leur volonté; mais Dieu doit opérer l'une & l'autre.

Dieu n'eſt pas comme les ſouverains de la terre qui donnent leurs ordres, & qui ne ſont rien pour l'éxécution; auſſi la puiſſance des ſouverains, qu'on en éxamine les titres & l'origine, eſt une puiſſance empruntée. Toute leur autorité vient

de Dieu; c'eſt un écoulement de la puiſſance ſouveraine, & en leur obéiſſant, c'eſt à Dieu même qu'on obéit.

Mais s'il étoit permis d'éxaminer ſur quel titre eſt fondée l'autorité de Dieu même ſur les hommes, autorité primitive & indépendante, de leur donner des loix, il ſembleroit que c'eſt ſur notre dépendance, ſur ce qu'il opere par ſa puiſſance tout le bien qui eſt en nous, & que notre être tout entier eſt ſon ouvrage. Si par impoſſible un être s'élevoit dans le monde ſans que Dieu l'eût créé, il ſemble que cet être ne ſeroit aſſujéti qu'à ſes propres loix; & de même, ſi un homme ſans le ſecours de Dieu ſe donnoit ou ſon action, ou ſa détermination, il ſemble que ce ſeroit à lui à en ordonner, & qu'il ne ſeroit comptable qu'envers lui même, de ce qu'il ne tiendroit que de lui.

Comme donc l'autorité de Dieu eſt univerſelle, que notre obéiſſance doit être parfaite & générale, il faut que notre dépendance ſoit auſſi univerſelle, & que notre ame, nos actions, nos déterminations, les plus petites parties de nous mêmes qui doivent être aſſervies à ſes loix, ſoient l'ouvrage de ſa puiſſance ſouveraine.

II.

Dieu commande à ſes créatures, mais il ſait auſſi s'en faire obéir quand il lui plaît. Il ne faut pas s'imaginer que ſi Dieu veut efficacement un évenement, la créature mette obſtacle par ſa rébellion à l'accompliſſement de la volonté divine. Lors même que les créatures violent ſes commandemens, & ce qu'il leur a preſcrit par quelque volonté de ſigne; Dieu veut le permettre ainſi, & elles ne ſortent point pour cela, ces créatures rebelles, des mains de la Providence. Dieu ſait éxécuter ſes decrets abſolus par le moien même des volontés péchereſſes. C'eſt ce qu'il faudra expliquer ailleurs. Remarquons ſeulement ici que Dieu a un pouvoir de commander bien différent de celui qu'ont les hommes; qu'il ſe fait obéir, quand il le veut efficacement; & que pour cela il eſt néceſſaire qu'il ait le pouvoir de déterminer les volontés des hommes par une opération toute-puiſſante.

III.

Comme nous devons obéir à Dieu en tout, & que c'eſt à Dieu même que nous obéiſſons, lorſque nous obéiſſons aux hommes, de même auſſi nous devons aimer Dieu en tout, & c'eſt lui que nous devons aimer, lorſque nous aimons notre prochain, comme il doit être aimé.

Nous ne pouvons conſidérer notre prochain, ou que par rapport au bien qu'il n'a pas, ou par rapport à celui qu'il a. L'un & l'autre amour ſuppoſe la doctrine des ſecours prédéterminans.

Par rapport au bien qu'il n'a pas, nous devons le lui deſirer, & c'eſt là le grand devoir de la charité, de deſirer & de procurer les biens éternels au prochain, & les biens temporels comme des moiens néceſſaires pour aller à ces autres biens.

Pour procurer au prochain ces biens ſpirituels, nous pouvons emploier certains moiens extérieurs auxquels Dieu attache ſouvent ces graces, comme on l'expliquera ailleurs. Mais tous les moiens deviennent inutiles, ſi Dieu n'agit au fond du cœur; c'eſt pourquoi, outre ces moiens extérieurs que nous devons emploier, autant qu'il eſt en nous, le principal devoir eſt de prier pour le prochain. Or la priere, ſoit pour nous mêmes, ſoit pour les autres, eſt, comme nous l'avons montré, une preuve déciſive de la prémotion.

A l'égard du bien qui eſt déja dans le prochain, nous ne l'aimons que comme un don de Dieu. Car ſouvenons nous que c'eſt Dieu que nous aimons dans le pro-

prochain, & que, ſi nous regardions quelques-uns des biens du prochain, ſoit ſes actions, ſoit ſes déterminations, autrement que comme des dons de Dieu, ce ne ſeroit plus Dieu que nous aimerions dans ces biens.

8. Proſper l. Senten. ſenten. 56. Concil. Araſ. 2. can. 12.

En cela la volonté de l'homme, qui aime ainſi le prochain, eſt conforme à la volonté de Dieu, qui nous aime tels que nous ſommes par ſes dons, & non pas tels que nous ſommes par nos mérites, comme le dit S. Proſper, & le ſecond Concile d'Orange.

## IV.

Ne pourroit-on pas dire que l'obligation d'inſtruire notre prochain, de l'exhorter, de le reprendre, eſt une preuve qui établit la grace efficace, bien loin d'être une objection qui la combatte. Examinons maintenant la preuve que nous pouvons tirer de ce point, dans un autre endroit nous répondrons à l'objection.

On doit l'aumône à l'eſprit, comme on la doit au corps. Or puiſque l'obligation eſt la même, il faut que le titre ſur lequel elle eſt fondée, ſoit auſſi le même.

On doit l'aumône corporelle, parceque les biens du corps ſont des dons de Dieu, qui ſont confiés aux riches pour être diſtribués aux pauvres dans leurs beſoins. On doit donc de même l'aumône ſpirituelle, parce que les richeſſes de l'eſprit ſont des dons de Dieu qui ſont accordés à ceux qui les poſſedent, avec ordre de les communiquer aux autres.

Il eſt vrai que l'on donne les biens ſpirituels ſans s'apauvrir; mais cela ne change ni la nature du don, ni l'obligation de donner. Il eſt auſſi des biens corporels, dont on ſait part ſans en rien perdre. Mais, généralement parlant, il ſemble que l'on eſt obligé de donner, parceque l'on a reçû; que l'on eſt prévaricateur en refuſant, parcequ'on eſt débiteur envers Dieu de tout ce qu'on poſſede. CHAP. XI.

Le beſoin de nos freres eſt l'occaſion d'acquiter cette dette; mais notre propre beſoin, que Dieu a rempli, eſt le prémier titre ſur lequel elle eſt fondée. Celui qui tient tout de lui même ne doit rien à perſonne, & par proportion il ſemble qu'on eſt autant éxemt de l'obligation de donner, qu'on l'a été de la néceſſité de recevoir.

Mais comme la foi, la raiſon, le ſentiment d'un cœur, qui n'eſt ni dénaturé, ni endurci, nous apprennent qu'on eſt obligé autant que l'on peut, de faire part à ceux qui en ont beſoin de tout ce que l'on poſſede; il s'enſuit que l'homme de lui même eſt pauvre en tout, en connoiſſance, en amour, en forces, & que toutes ſes richeſſes ſont des dons de Dieu.

# CHAPITRE XI.

### *De l'Humilité.*

## I.

TOutes les vertus qui peuvent ſe recourber ſur elles mêmes, ſe portent toujours à l'infini.

On deſire la jouiſſance de Dieu, on deſire ce deſir, & l'on deſire encore ce deſir, ſans jamais trouver de bornes. Il en eſt de même de l'humilité.

Il faut s'humilier; mais comme l'humilité même par un retour de corruption peut devenir un ſujet d'orgueil, il faut avoir de l'humilité dans ſon humilité même, & avoir encore de l'humilité dans cette humilité, juſqu'à l'infini.

On ne peut trop s'humilier devant Dieu, comme on ne peut trop l'aimer. Il eſt impoſſible de pécher par excès de charité, parceque la charité a pour terme un objet qui eſt par lui même aimable à

l'infini. Il eſt impoſſible de pécher par excès d'humilité, parceque l'humilité a pour terme un objet qui eſt par lui même un néant ſans réſerve, & qui n'a de bien & d'être qu'autant que Dieu lui en a donné.

Qui oſera mettre des bornes à ce néant, ou à l'étendue de l'action de Dieu ſur nous? Mais n'eſt-ce point en mettre que d'attribuer tout à la grace, excepté le point qui la détermine; que de ſe croire la ſeule cauſe phyſique, ou de ſon action, ou de ſa détermination; & de ſe mettre en poſſeſſion de ce qui décide de notre cœur? Toute réſerve propre, eſt une réſerve d'orgueil. Tout ce qui manque à la reconnoiſſance entiere de notre vuide, eſt une enflure de notre amour propre; & l'amour propre eſt condamnable à l'infini.

Il n'y a que le ſyſteme qui reconnoît que Dieu eſt la cauſe phyſique & prédéterminante de tout, dans lequel l'homme puiſſe s'oublier pleinement, & ſe compter pour rien. Dans tous les autres ſyſtemes, il y a lieu de craindre de choquer la vérité à force de donner à l'humilité. Il n'y a donc de ſyſteme véritable que celui de la grace prédéterminante, puiſqu'il n'y a que celui-là qui humilie l'homme, autant qu'il doit s'humilier.

## II.

L'humilité nous porte à ne point nous élever, ni au deſſus des dons de Dieu, ni au deſſus des autres hommes.

Si nous déterminons le ſecours de Dieu, nous nous mettons au deſſus de ce ſecours. Car ce qui détermine eſt ſupérieur, au moins par rapport à nous, à ce qui eſt déterminé.

Nous nous élevons auſſi au deſſus de nos freres. Car celui qui ſe diſcerne lui même en choiſiſſant le bien, ſe rend lui même ſupérieur à celui qui ſe diſcerne lui même pour embraſſer le mal.

Mais ſi c'eſt Dieu qui nous précede en tout, ſi c'eſt lui qui fait que nous agiſſons, il eſt ſupérieur en tout. L'homme ſeroit injuſte, s'il s'élevoit au deſſus de ſes dons; car c'eſt un de ſes dons que ſa volonté ſe détermine au bien. L'homme ſeroit injuſte, s'il s'élevoit au deſſus des autres hommes; car outre que nous ne connoiſſons pas au juſte ni ce que nous ſommes, ni ce qu'ils ſont, c'eſt que ce qui nous diſtingue d'eux eſt un bien emprunté & gratuit, c'eſt un don que je poſſede aujourd'hui & qu'ils poſſéderont peut-être demain.

## III.

On peut ſe réjouir de ſes perfections, mais on ne peut pas s'en glorifier. L'un eſt louable, & l'autre eſt honteux; l'un eſt l'effet de la charité, & l'autre de l'orgueil.

Le fondement de cette différence eſt la doctrine des ſecours prédéterminans. Que deux pauvres ſoient égaux en tout, & qu'un homme charitable ait une aumône à faire, qu'il la donne à l'un & non pas à l'autre, celui qui la reçoit peut s'en réjouir; mais pour s'en glorifier, ce ſeroit une folie, ſuppoſé qu'il ſût qu'on ne l'a point préféré à l'autre, parce qu'on lui connût aucun avantage particulier. On peut en dire autant de ce qu'on gagne par un pur hazard. *Sorte vocati ſumus.* Eph. 1. 11.

Appliquons ceci à la vertu. Lorſque par des conjectures on croit en trouver quelques ſemences dans ſon cœur, il faut s'en réjouir. Il eſt vrai, pour le dire en paſſant, que cette joie doit avoir une certaine meſure. Car ne connoiſſant ni les replis de notre cœur, ni les profondeurs des jugemens de Dieu, on ne peut être aſſuré, ni que la véritable vertu ſoit en nous & qu'elle y domine, ni qu'elle y perſévere juſqu'à la fin: & c'eſt par là que s'accordent deux maximes oppoſées en ap-

pa-

parence, de ſe réjouir ſans ceſſe, & de n'être pas ſans crainte même pour les péchés qui nous ſont pardonnés.

Mais autant qu'il eſt permis de s'en réjouir, autant eſt-il défendu de s'en glorifier. La honte qui accompagne toujours le moindre orgueil eſt un ſentiment qui le trahit, parcequ'il montre que la gloire eſt un bien qui ne nous appartient pas.

En quelqu'état qu'on place l'homme, c'eſt toujours à Dieu ſeul, & non pas à la créature, qui n'eſt que cendre & pouſſiere, qu'il faut rapporter la gloire. Dieu en eſt jaloux, & il ne ſouffrira jamais qu'on la partage avec lui.

Cependant ſi la même grace eſt commune à ceux qui font le bien, & à ceux qui ne le font pas, ſi elle n'eſt pas prédéterminante, rien n'empêche que l'homme ne ſe glorifie. Car ce qui eſt commun ne diſtingue pas, ce qui n'eſt pas prédéterminant n'a pas la force de déterminer par lui même; ce n'eſt donc pas le don de Dieu, c'eſt la volonté qui diſcerne: ainſi l'homme peut ſe glorifier de ſon diſcernement. Mais à quiconque voudra ſe glorifier, n'eſt-on pas en droit de lui dire: O homme qui êtes-vous, pour vous glorifier? Qu'eſt-ce qui vous diſcerne? Qu'eſt-ce que vous avez que vous n'aiez pas reçû? Et ſi vous l'avez reçû, pourquoi vous en glorifiez vous, comme ſi vous ne l'aviez pas reçû? La loi qui vous interdit tout ſentiment d'orgueil, vous apprend que votre bonne volonté, votre détermination ſainte, qui ſembleroit être le principal titre de votre gloire, eſt un don de Dieu, eſt un effet de ſon opération, mais d'une opération particuliere & prédéterminante.

On peut appliquer cette vérité à toutes les qualités avantageuſes de l'homme; elle prouve par tout, parceque l'orgueil eſt honteux & condamnable par tout.

CHAP. XI.

## IV.

Mais pour achever cette matiere, voici quelques propoſitions auxquelles on peut la réduire.

Il n'y a qu'à retourner le raiſonnement que Ciceron met dans la bouche de Cotta, l. 3. De Natura Deorum, *De virtute veſtrâ gloriamur, quod non contingeret, ſi id donum à Deo, non à nobis haberemus.*

1. Se glorifier & ſe faire honneur de quelque choſe, ſont des termes qui ont la même ſignification.

2. L'honneur à l'égard de celui à qui on le rend, eſt le témoignage de ſa propre excellence.

3. Une excellence ou un avantage doit être regardé comme propre à l'égard de celui qui en eſt la cauſe phyſique. Il faut néanmoins diſtinguer; car s'il n'en eſt la cauſe qu'autant qu'il a reçû d'une cauſe ſupérieure de quoi le produire, c'eſt à la cauſe ſupérieure qu'il faut remonter, pour lui rendre la gloire de cet avantage.

Mais s'il en eſt la cauſe, ſans avoir rien reçû d'ailleurs, c'eſt à lui qu'on doit rapporter toute la gloire.

Que ſi, à la vérité, il a reçû de la cauſe ſupérieure, mais qu'il ait ajouté à ce qu'il en a reçû, c'eſt à lui qu'appartient la gloire de cette addition, c'eſt un avantage qu'il tient de lui même, & par conſéquent qui lui eſt propre, à l'excluſion de tout autre.

Appliquons ces vérités.

Si la grace ne conſiſte que dans une motion commune, générale, verſatile, une telle grace ne fait point la diſtinction entre un homme & un homme. Car ce qui eſt verſatile ne détermine pas, & ſelon S. Auguſtin, ce qui eſt commun ne diſtingue pas. Or cette grace eſt commune & verſatile. Donc ce n'eſt point elle qui fait le diſcernement. Donc le diſcernement eſt un avantage qui vient du libre arbitre, que le libre arbitre tient de lui même, & qu'il a ajouté à la grace. Donc le libre arbitre peut s'en glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

S. Aug. lib. de prædeſt. Sanct. c. 5.

Si la grace ne conſiſte que dans une mo-

Sect. II. Part. I.

motion morale, elle ne fait qu'attirer moralement la volonté, elle ne produit point en elle phyſiquement le conſentement. Ce conſentement eſt un bien & un avantage, que l'homme par conſéquent tient de lui même, & qu'il ajoute à la grace. Donc il peut s'en glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

J'ajoute encore que ſi cette motion morale n'eſt pas aſſez forte pour exciter infailliblement la volonté à conſentir & à ſe déterminer, il faut que ce ſoit la volonté qui d'elle même ſe donne cette efficace, il faut qu'entre deux hommes qui ont les mêmes attraits, dont l'un conſentira & l'autre ne conſentira pas, ce ſoit la volonté qui faſſe d'elle même ce diſcernement; car ce qui eſt commun à l'un & à l'autre, ne diſcerne pas l'un de l'autre. Donc c'eſt un avantage propre qu'elle ajoute à ce que la grace fait en elle; donc elle peut s'en glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

Si la grace conſiſte dans le concours concomitant, ce qui détermine Dieu à donner ce concours à l'homme, eſt quelque choſe qui vient de l'homme, & un avantage que l'homme tient de lui même, & non du concours, puiſque c'eſt ce qui eſt cauſe que le concours eſt donné. Par conſéquent c'eſt un avantage dont l'homme peut ſe glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

J'ajoute encore le même raiſonnement que j'ai fait ſur la grace verſatile: le concours concomitant ne diſcerne pas; donc le diſcernement eſt un avantage propre que l'homme ajoute à la grace; donc il peut ſe glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

Au lieu que ſi nous opérons & l'action & la détermination par un ſecours efficace, phyſique, & prédéterminant, il eſt évident que d'opérer notre action, & notre détermination, c'eſt un avantage que nous tenons de Dieu, & dont par conſéquent nous ne devons pas nous glorifier, mais en rapporter à Dieu toute la gloire.

Outre les devoirs de l'homme qui nous fourniſſent tant de preuves des ſecours prédéterminans, j'apperçois encore certaines réfléxions morales qui peuvent auſſi nous conduire au même point. Pour les éxaminer ajoutons une ſeconde partie à cette ſection.

SECONDE

# SECONDE SECTION.

## SECONDE PARTIE.

*On continue de prouver la Prémotion phyſique par des preuves morales.*

### CHAPITRE I.

*Des paroles échapées.*

LA vérité eſt au fond du cœur de tous les hommes. Souvent nous l'y retenons captive, mais ſouvent auſſi elle nous échape par des paroles preſque indélibérées.

C'eſt à ce témoignage de l'ame qui eſt naturellement chretienne, que les Apologiſtes de notre religion rappelloient les payens; & c'eſt à ce même témoignage qu'on peut rappeller les chretiens, qui trop zélés partiſans de nos droits, n'ont pas une aſſez noble idée des opérations & de la puiſſance de Dieu ſur les créatures.

Les traits de notre dépendance & de notre foibleſſe, ne ſont gueres moins profondément gravés dans notre ame que ceux de la Divinité, ou plutôt ils ſont unis les uns aux autres; & ſi l'on veut ſe rendre attentif au langage des hommes, on trouvera preſque autant d'expreſſions qui prouvent l'opération de Dieu prédéterminante, que l'on en trouve qui prouvent la Divinité.

S'agit-il de la ſanté, de la maladie, des ſaiſons, du gouvernement, de la victoire, du renverſement des empires, des accidens terribles, c'eſt toujours de Dieu que l'on parle, comme de celui qui en eſt l'arbitre, qui opere tout, qui gouverne tout; c'eſt toujours vers lui qu'on leve les yeux, & qu'on pouſſe des cris. Mille expreſſions populaires ne juſtifieroient-elles pas ce que j'avance, s'il étoit néceſſaire d'en faire le détail? N'eſt-ce pas un langage commun? N'eſt-ce pas même le langage de la nature, & par conſéquent celui de la vérité?

Plus on a de religion, ou de ſimplicité, plus on donne à Dieu de part dans tous les évenemens, plus auſſi on fait entrer la Providence dans le diſcours. C'eſt ce qui fortifie notre preuve; car la ſimplicité découvre la nature, & la religion la perfectionne. L'art & la réfléxion ne font ſouvent qu'en corrompre la pureté. A force de vouloir chercher des ſentimens étudiés, on perd la beauté du naturel. Pour s'en convaincre, il ne faut point ſortir de notre matiere.

Qu'on faſſe le parallele des philoſophes payens & des poëtes. Ceux-ci ſe ſont appliqués à peindre la nature, & à en exprimer vivement les ſaillies: ceux-là à pouſſer leurs propres réfléxions, & à faire des efforts pour juger de tout. Les philoſophes ne diſent preſque rien en faveur de la prémotion, mais elle ſe trouve par tout chez les poëtes. Encore parmi les poëtes faut-il bien diſtinguer; car il y en a qui ont voulu philoſopher en vers. Mais Homere par éxemple, Homere qui de tous les poëtes a le mieux réuſſi à parler d'après la nature, Homere qui eſt auſſi le chef-d'œuvre & le modele de la poëſie, * Homere marque nettement une opération de Dieu prédéterminante. C'eſt un

* On trouvera à la fin de ce volume une longue note, avec un grand nombre de paſſages d'Homere & des autres Poëtes, qui établiſſent clairement l'opération de Dieu prédéterminante.

Sect. II. Part. II.

un Dieu qui remue les eſprits, qui inſpire la généroſité, qui met dans le cœur de ſages conſeils, qui fait le dénouement des difficultés & des intrigues; & ce Dieu le fait ordinairement moins par ménagement & par fineſſe, que par puiſſance & par grandeur.

Où eſt-ce qu'Homere, où eſt-ce que les autres poëtes, où eſt-ce que les femmes & les enfans ont étudié cette vérité? Pourquoi ceux qui erroient dans la connoiſſance de la vraie Divinité, ont-ils parlé ſi juſte ſur cette matiere? Sans doute qu'ils ont écouté la nature, & que s'étant ſur ce point rendu dociles à ſes impreſſions, elle les a inſtruits de la puiſſance de Dieu, & de notre foibleſſe.

S. Aug. l. de geſtis Pelagii c. 26 & 28. & l. 2. Operis imperf. contra Jul. n. 12. p. 950. l. 3. n. 1. p. 1053. l. 3. n. 166. p. 1115. l. 4. n. 8 p. 1140 l. 5. n. 4. p. 1225.

Pour ce qui eſt des auteurs chretiens, il n'y a qu'à ouvrir leurs livres pour trouver par tout des traits de la prémotion. S. Auguſtin en différens endroits prouve la néceſſité de la grace, & la foibleſſe du libre arbitre par ces ſortes de paroles qui ſont du langage ordinaire.

Ce ſeroit bien peu connoître le cœur humain que de ne faire aucun cas des paroles échappées. Souvent elles découvrent bien plus à nud les ſentimens de notre ame, que les paroles les plus réfléchies. Il ne reſte plus qu'à ſavoir, ſi c'eſt la corruption de notre cœur, que découvrent les paroles dont il s'agit, ou les ſentimens de la nature. Mais l'oppoſition qui ſe trouve entre le ſentiment de la prémotion phyſique & notre orgueil, ne laiſſe point ſur cela de queſtion.

Concluons donc que ces paroles ne ſont que les expreſſions des ſentimens que la nature nous a imprimés; que ce ſont des traits de l'image de Dieu, dont il eſt demeuré des reſtes dans notre ame, quoi qu'elle y ſoit étrangement défigurée; qu'elles ſont conformes même au langage du S. Eſprit dans les ſaintes Ecritures; & qu'ainſi ces paroles fourniſſent une forte preuve pour les ſecours prédéterminans, comme elles en fourniſſent une pour l'exiſtence d'un Dieu, puiſque preſque toutes celles qui prouvent la Divinité, prouvent auſſi l'opération prédéterminante, & même qu'elles ne prouvent la Divinité qu'en exprimant une telle opération.

## CHAPITRE II.

### *De la foibleſſe humaine.*

### I.

CHoſe étonnante! L'homme ſent qu'il eſt le maître de ſon cœur, & qu'il eſt l'eſclave de ſes paſſions. S'il s'enviſage d'un côté, il ſe voit un pouvoir preſque ſans bornes; il s'éleve juſqu'à l'inſolence. S'il s'enviſage d'un autre côté, il ne voit que foibleſſe & miſere; il s'abaiſſe juſqu'au deſeſpoir.

Dites à ce foible & à cet eſclave, que ſon ame n'eſt pas entre ſes mains, que ce ſont les plaiſirs du monde qui le tiranniſent & qui le néceſſitent, qu'il ne peut faire que ce qu'il fait; il vous donnera le démenti; ſon cœur lui dit autre choſe. Dites à cet arbitre de lui-même qu'il eſt libre, qu'il convient que ſon devoir eſt de renoncer à cette paſſion, qu'il n'a donc qu'à y renoncer; dites lui encore que pour ſe conſoler de l'affliction dans laquelle il eſt plongé d'avoir perdu ſa fortune, il ne s'agit que de quitter l'amour des richeſſes, & que ſur le champ il ſera tranquille; il n'entendra pas ce langage, il eſt trop différent de celui de ſon cœur.

Tantôt le ſentiment de ſa liberté lui fait prendre un air d'aſſurance & de ſupériorité; tantôt celui de ſa foibleſſe l'accable & le déconcerte. Eſt-ce donc que ces ſentimens ſont trompeurs? Ils ne le ſont point, mais il faut ſavoir les entendre.

La foibleſſe de l'homme ne va pas juſqu'à

qu'à l'extinction de toute puiſſance, & ſa liberté ne va pas juſqu'à un pouvoir indépendant. L'homme eſt libre ; mais il eſt plein de beſoins. Il a reçu de Dieu des facultés pour pouvoir agir ; mais il n'agira pas à moins que Dieu n'opere en lui ſes actions. Il eſt le maître de ſon cœur ; mais Dieu en eſt l'arbitre ſouverain. Le nœud de ces deux vérités eſt caché au fond de nôtre ame. Peut-être notre eſprit nous manque-t-il pour le démêler ; mais notre cœur ne ceſſe de nous le faire ſentir.

II.

Qu'on le ſent vivement, lorſqu'on veut ſurmonter une habitude criminelle ! Pour faire cette démarche, il ne s'agit que de le vouloir ; mais c'eſt auſſi toute la difficulté. On ſent qu'on peut vouloir, & quand on vient à eſſaier, ce pouvoir demeure ſans effet ; on commence & l'on n'acheve pas ; on fait des efforts & l'on retombe ſur ſoi même : c'eſt un malade qui veut forcer ſa foibleſſe ; mais le prémier pas qu'il fait eſt un pas de défaillance. On voudroit vouloir, on deſireroit d'aimer ; & l'on montre bien par ces deſirs, qu'il faut, pour réformer notre amour, d'autres forces que les nôtres.

Si l'homme ſe ſuffit à lui même pour vouloir, s'il préſide à une grace toujours préſente, & qui lui donne l'équilibre, pourquoi lui en coute-t-il tant pour ſe déterminer à vouloir ? Pourquoi l'ame eſt-elle déchirée par tant de combats ? Pourquoi l'eſprit eſt-il tourmenté par de ſi rudes ſecouſſes ? Tous ces efforts de l'homme contre l'homme, tous ces mouvemens du cœur contre le cœur, toutes ces agitations, ces inquiétudes, ces troubles, tout ſe termine à enfanter un vouloir & un amour. O ! qu'il eſt difficile de faire aimer un cœur qui n'aime pas, ou d'empêcher d'aimer un cœur qui aime !

CHAP. II.

Preſque toutes les intrigues des hommes tendent à ce point, & quand elles y ſont arrivées, elles y échouent. L'éloquence des orateurs, l'autorité des puiſſances de la terre, toute la nature aſſemblée aux pieds d'un cœur vient eſſaier par toutes ſortes de moiens, à lui faire naître, ou à lui arracher un amour ; il ne veut pas, & rien ne le fera vouloir. Il faut que le cœur ſoit bien fort, puiſque le monde entier n'eſt pas capable de l'ébranler ; mais il faut qu'il ſoit bien foible, puiſque ſans une main étrangere, il n'eſt pas aſſez fort pour ſe mouvoir lui même. Dieu par ſa grace briſe ſa dureté, & releve ſa foibleſſe. Que cette grace eſt donc néceſſaire, puiſque le cœur eſt ſi foible ; mais qu'elle eſt efficace, puiſqu'il eſt ſi fort !

III.

S'il en eſt ainſi, lorſqu'il s'agit de quitter un ſeul vice, que ſera-ce du nombre infini de maux qui nous environnent. Nous avons à ſoutenir un combat terrible & continuel contre l'avarice, contre l'impureté, contre la colere, contre l'ambition, contre les vices de notre chair, contre les attraits du monde. Notre eſprit eſt aſſiégé de toutes parts. Si l'on ſurmonte un vice, un autre ſe réveille ; & celui-ci terraſſé, il s'en éleve une foule d'autres qui nous livrent de nouvelles perſécutions, & nous expoſent à de nouveaux périls. Nos paſſions forment en nous une guerre inteſtine & irréconciliable. *Leurs impreſſions ſont comme des aiguillons de feu qui percent & qui enflâment ce corps de mort.* Les objets extérieurs ne ceſſent encore de les aigrir & de les allumer. *Ce limon & cette boue, à laquelle notre ame eſt attachée, exhâle d'un fond inépuiſable de corruption, des vapeurs qui nous* infectent & qui nous aveuglent. La concupiſcence s'efforce *de tenir captive l'image de Dieu gravée au fond*

Sect. II. Part. II.

*de notre ame.* Le monde unit ſes forces avec elle. Sans ceſſe il conſpire à nous perdre par ſes maximes qui nous ſéduiſent, par ſon commerce qui nous corrompt, par ſes délices qui nous empoiſonnent ; ſes mauvais éxemples ont ſur nous un aſcendant ſi puiſſant, ſa cenſure une autorité ſi abſolue, ſes applaudiſſemens des charmes ſi impérieux ; & plus que tout cela les puiſſances des ténébres ne ceſſent de tourner autour de nous, comme des lions rugiſſans qui cherchent à nous dévorer. Si Dieu nous ouvroit les yeux ſur cette armée inviſible qui eſt rangée contre nous, qui eſt l'homme qui pût ſoutenir la vue d'un tel ſpectacle? *Notre propre eſprit même n'eſt pas en notre pouvoir.* Mille penſées le traverſent continuellement & le rappellent vers le ſiecle. Notre ame eſt inondée d'un déluge de maux. Les préjugés nous tendent des piéges, l'ignorance nous égare, les craintes inſenſées nous abbattent, les fauſſes joies nous enlevent hors de nous, les affaires nous diſſipent, les commodités nous amoliſſent, les proſperités nous enflent, les adverſités nous irritent. Chaque partie de nous mêmes a ſes foibleſſes & ſes tentations, chaque objet extérieur ſes illuſions & ſes dangers, tout nous invite & tout nous nuit. La ſéduction eſt générale, la tentation univerſelle, notre vie eſt un cercle de cupidités, de vanités, de miſeres qui nous agitent tour à tour ; *& qui pourroit décrire les maux ſans nombre, dont* l'homme eſt accablé *depuis les prémiers cris de ſa naiſſance juſqu'aux derniers* ſoupirs de la mort? Chacun en ſent plus qu'il n'en peut dire, & il en eſt encore plus qu'il n'en peut ſentir.

S. Cyprien, S. Ambroiſe, dans S. Auguſtin. l. 2. conc. Julien. c. 8. S. Gregoire de Nyſſe dans S. Aug. li. 6. oper. imp. contra Jul.

L'évidence de ces maux a fait conclurre aux ſaints Peres, dont nous n'avons preſque fait que tranſcrire les paroles, le beſoin que nous avons d'une grace victorieuſe. Et véritablement quand on croiroit que l'homme en qualité de créature, & à cauſe de ſa dépendance, n'auroit point beſoin de la prémotion de Dieu pour agir, au moins faudroit-il que ſa volonté fût ſaine, que ſon pouvoir fût ſans atteinte, qu'il fût dans une égalité parfaite tant pour le vice que pour la vertu. Mais qu'il s'en faut bien que nous ne ſoions ainſi. La liberté d'indifférence nous eſt reſtée ; mais hélas nous avons perdu l'équilibre, la balance eſt panchée. Le poids de la cupidité l'a entraîné vers le vice. C'en eſt fait ; la volonté tandis qu'elle ſera livrée à elle même ſuivra l'impreſſion de ſon poids, juſqu'à ce qu'elle ait achevé de tomber dans l'abîme.

*Dimiſi eos ſecundùm deſideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus ſuis. Pſal. 80.*

## I V.

Les Philoſophes payens aiant conſidéré que toutes ces foibleſſes & ces miſeres étoient jointes dans l'homme avec tant de traits de nobleſſe, & tant de deſir d'être heureux, ont été effraiés de voir dans un même être de ſi étranges oppoſitions. Les plus ſages ont ſenti que l'homme n'étoit pas comme il devroit être ; que ces déſordres prénoient leur ſource dans quelque péché; que ces peines étoient des fleaux d'un Dieu irrité contre nous ; que c'eſt là où nous conduit la vue de la bonté de Dieu d'une part, & celle de cette foule de maux qui eſt en nous de l'autre. Rien n'eſt comparable aux raiſonnemens de S. Auguſtin ſur ce point, & à la maniere admirable dont il prouve le péché originel.

S. Aug. l. 4. contra Julic. c. 15. & ſeqq. Ciceron, Tuſculan.

Ouï, il eſt vrai que l'homme eſt pécheur ; mais s'il eſt pécheur, n'a-t-il pas beſoin pour rentrer dans ſon devoir, de la grace la plus efficace? Le plus effroiable de tous les maux ne cauſe-t-il pas la plus effroiable indiſpoſition pour le bien? Peut-on apporter un reméde trop puiſſant, pour guérir une plaie ſi profonde, & pour rétablir un malade

lade ſi déſeſperé? Ou plutôt peut-on emploier une opération trop efficace pour rendre la vie à un mort tout infecté & tout corrompu; & pour créer dans les bonnes œuvres un cœur vuide de juſtice?

Craint-on de concevoir rien de trop dans l'énormité du péché, & dans l'oppoſition qu'il forme contre la vertu? Il n'y a donc ici qu'à étendre nos penſées, & qu'à donner l'eſſort à nos conceptions. Celui qui en dira le plus (ſans détruire l'homme & ſon libre arbitre) ce ſera celui qui dira le mieux. Peut-être n'ira-t-il pas encore juſqu'où il faut aller, car le péché eſt un mal infini.

## CHAPITRE III.

### *De l'hiſtoire du genre humain en général.*

IL n'eſt pas poſſible de conſidérer de ſi près nos miſeres, ſans jetter les yeux ſur notre libérateur. C'eſt le grand mal de l'homme, de ne point connoître le beſoin qu'il a de Jeſus-Chriſt & de ſa grace toute-puiſſante. Qu'on eſt étrangement malade, lorſqu'on n'a plus, ni aſſez de connoiſſance, ni aſſez de force pour avoir recours au medecin!

Cependant il n'eſt rien de plus évident, que le beſoin que nous avons du Rédempteur, à quiconque enviſage avec un œil équitable, le ſort & la deſtinée du genre humain. Il ſemble que comme Dieu a voulu mettre tous nos intérêts, & toute notre reſſource en Jeſus-Chriſt, il ſe ſoit appliqué depuis les prémiers temps du monde, à nous avertir en toutes manieres, & du beſoin que nous avons de lui, & de l'efficace de ſon ſecours.

### I.

L'orgueil de l'homme qui a fait ſon prémier péché, a fait auſſi la plus profonde plaie du genre humain.

Comme le prémier homme, en ſe retirant de la dépendance de Dieu, s'étoit imaginé atteindre à la plus ſublime connoiſſance, & au plus parfait bonheur; auſſi tous les hommes ont en eux un fond de préſomption qui les porte à croire qu'ils ſe ſuffiſent à eux mêmes, pour connoître leurs devoirs & les pratiquer. CHAP. III.

C'eſt pour confondre cette orgueilleuſe diſpoſition, que Dieu dans les ſiecles paſſés laiſſa marcher toutes les nations dans leurs voies, & que dès le prémier âge du monde l'on n'éprouva que trop, que l'eſprit de l'homme eſt plein de ténebres, & ſon cœur plein de corruption.

En vain la nature ne ceſſa-t-elle de rendre un témoignage viſible à la Divinité; les cieux d'annoncer ſa gloire; la terre féconde en toutes ſortes de biens, de découvrir ſa bonté; l'univers entier de publier ſes merveilles; l'homme toujours aveugle à ces lumieres, toujours ſourd à cette voix, montre combien les ſecours de la nature ſont peu capables de guérir ſon aveuglement, & d'amolir ſa dureté.

Si Dieu par un ſurcroît de bonté, & par une effuſion extraordinaire de ſa grace, ſuſcita quelques juſtes, pour être comme des lampes ardentes au milieu de ce monde couvert de ténebres; quel effet purent avoir les éxemples & les exhortations de ces hommes mortels, que la malignité du monde ſoupçonne ordinairement, ou de ſe tromper eux mêmes par illuſion, ou de tromper les autres par hypocriſie.

Quoi qu'une expérience ſi viſible & ſi générale de crimes, d'abominations, d'idolatrie; une expérience de toute la terre; une expérience de tant de ſiecles; quoique, dis-je, une telle expérience eût convaincu l'homme de ſa foibleſſe, elle ne le corrigea pas de ſon orgueil. Manque-t-il de prétexte pour ſe juſtifier dans ſes déſordres, même les plus palpables?

Sect. II. Part. II.

Et s'il eſt obligé d'avouer que ſon cœur eſt corrompu, ne s'en excuſe-t-il pas ſur l'ignorance de ſon eſprit, ſur l'ambiguité des devoirs, ſur l'obſcurité de la volonté de Dieu, ſur ce que ſon éxiſtence même & ſa majeſté ſont trop cachées. Du reſte il préſume aſſez de lui même, pour croire qu'il ſe ſuffit pour pratiquer le bien ſi-tôt qu'il le connoîtra, & pour obſerver la loi de Dieu, ſi-tôt qu'elle lui ſera manifeſtée clairement & ſans équivoque.

Pour achever de confondre l'orgueil humain juſque dans ſes retranchemens, Dieu paroît lui-même dans ſa majeſté & ſa gloire, il donne ſa loi & annonce ſes volontés. Le peuple d'Iſraël ſaiſi de reſpect & de crainte, s'écrie ſur le champ, qu'il fera tout ce que le Seigneur voudra lui commander; & ſemblable à cet enfant de la parabole, qui dit à ſon pere, Je m'en vais, & qui ne va point; ſur le champ ce peuple endurcit ſon cœur, & ſous les yeux de Dieu même qui le conduit, il ſe plonge dans les crimes & dans l'idolatrie.

Jamais on ne vit de la part de Dieu une préſence plus ſenſible, des biensfaits plus ſignalés, des miracles plus éclatans; & jamais on ne vit de la part des hommes plus d'infidélités, de révoltes, d'ingratitudes.

Qu'on ſuive ce peuple dans toutes ſes révolutions, qu'on parcoure ſon hiſtoire de ſiecle en ſiecle, ſous les Juges, ſous les Rois, ſous les autres Princes; dans la proſperité & dans l'oppreſſion, dans la paix & dans la guerre, au milieu des recompenſes & des châtimens, à la vue des miracles les plus étonnants, ſous les yeux des plus ſaints Prophetes, on vérifie toujours le reproche qu'on fait à ce peuple, qu'il réſiſte ſans ceſſe au S. Eſprit.

Ainſi s'écoulent pluſieurs ſiecles juſqu'au temps heureux où Jeſus-Chriſt vient au monde. Car auſſi-tôt on voit prendre à la terre une forme toute nouvelle. Deſerte juſqu'alors & dépeuplée de ſaints, elle devient un ſanctuaire rempli d'une foule de martyrs, de vierges, & de juſtes parfaits. Il s'en forme dans tous les coins du monde, parmi les nations les plus reculées, parmi les peuples les plus barbares. Ces contrées ſi abandonnées autrefois & ſi ſtériles, ſi-tôt qu'elles ſont arroſées du ſang de Jeſus-Chriſt, on les voit refleurir & pouſſer un germe de vérité & de juſtice. L'Egliſe preſque en un inſtant ſe dilate ſans meſure. Une affluence de peuples accourent de toutes parts pour ſe ſoumettre au regne de Jeſus-Chriſt, & l'empire des Saints étend ſes limites bien au delà des plus vaſtes Empires de l'univers.

## I I.

Ne nous aveuglons point ici, & que notre orgueil ne nous faſſe point méconnoître, & le beſoin que nous avons de Jeſus-Chriſt, & l'efficace de ſon ſecours.

Car pourquoi une ſi énorme différence entre l'état de la nature & celui de la grace; entre Moyſe & Jeſus-Chriſt? Pourquoi la nature, avec tout ſon appareil, n'a-t-elle pû réuſſir à donner au genre humain des mœurs plus réglées? Pourquoi une loi ſi pure & ſi ſainte en elle même eſt-elle devenue une loi de mort? Pourquoi a-t-elle opéré la colere; pourquoi eſt-elle ſurvenue pour donner lieu à l'abondance du péché, en ſorte que, le péché étant monté à ſon comble, la grace eſt venue enſuite ſe répandre, & prendre le deſſus avec plus d'éclat & de plénitude? Croit-on que du temps de la loi de nature ou de la loi Moſaïque le concours concomitant eût manqué, ſi la créature eût voulu ſe déterminer à faire le bien? Eſt-ce que la nature ne préſentoit pas à l'homme des attraits & des invitations pour la vertu? La loi n'avoit-elle pas ſes douceurs, ſes conſolations,

tions, ſes promeſſes, auſſi-bien que ſes terreurs & ſes menaces ? Avec de tels ſecours les hommes n'avoient-ils pas dequoi faire au moins, ſelon les forces de la nature, ce qui étoit en eux, en conſéquence dequoi Dieu n'auroit pas manqué, ſelon le plus fameux des Congruiſtes, de leur donner la grace, puiſqu'en agiſſant ainſi, ils en auroient ôté l'obſtacle ? Pourquoi donc y a-t-il eu ſi peu de perſonnes ſauvées pendant tout ce temps, en ſorte que celles qui l'ont été ne l'ont été que par une grace de Jeſus-Chriſt très particuliere ? Si les hommes ſous ces deux états, avoient de telles avances pour le ſalut, pourquoi n'en ont-ils pas profité autrement qu'ils n'ont fait ? Eſt-il naturel de voir des cauſes auſſi indéterminées que l'auroient été, poſé ce ſyſteme, les volontés libres des hommes, ſoit pour le bien, ſoit pour le mal, & les voir, dis-je, prendre une route ſi uniforme, & ſe déterminer au vice d'un ſi commun accord ?

Suarez de grat. part. 2. l. 4 c. 15.

Mais ſi, dans l'état même de la nature, tous les hommes avoient tout ce qu'il leur falloit pour faire le bien, & en le faiſant, obtenir la grace & le ſalut ; la loi qui eſt ſurvenue n'a fait qu'apporter encore de nouveaux ſecours, & de plus grandes facilités, plus de lumieres ſur les devoirs, plus de connoiſſances ſur la Divinité, plus de raiſons de ſuivre la vertu. Il devoit donc y avoir moins d'iniquités ſous la loi qu'il n'y en avoit eu dans l'état de la nature : & l'on dévroit dire que la loi eſt ſurvenue pour donner lieu à la diminution de l'iniquité & à l'abondance de la vertu ; au lieu qu'on nous dit tout au contraire, & que l'expérience même nous le découvre, que la loi eſt ſurvenue pour donner lieu à l'abondance du péché.

## III.

Si l'homme n'a beſoin que d'une grace verſatile ; ſi cette grace verſatile eſt toujours préſente ; ſi, en uſant bien de cette grace, on parvient à la juſtice, & à tous les autres dons céleſtes ; ſi cette grace eſt commune à tous les hommes, pourquoi voions-nous une différence ſi ſenſible entre les temps qui ont précédé l'avenement de Jeſus-Chriſt, & ceux qui l'ont ſuivi, entre les nations infideles & celles qui ſe ſont ſoumiſes à l'Evangile ? Eſt-ce donc ſans providence & par hazard, qu'il y a tant de déréglemens d'un côté, & tant de vertu & de ſainteté de l'autre ? CHAP. III.

Si les hommes de tous les temps & de toutes les nations ont eu la même grace que nous, grace diſpoſée à nous ſecourir au prémier ſignal de la volonté, ou bien s'ils ont toujours eu ſous la main des ſecours, avec leſquels ils avoient tout ce qu'il falloit, pour faire des actions, en conſéquence dequoi Dieu leur auroit donné ſa grace, pourquoi au temps du déluge ne ſe voit-il qu'un juſte, tandis que toute la terre, (non moins peuplée que maintenant,) eſt inondée d'un déluge affreux d'iniquités ?

Pourquoi dans le deſert, au milieu des prodiges ſans nombre que Dieu opéroit, malgré tant de faveurs ſi diſtinguées & ſi éclatantes, à la face de Dieu même viſiblement préſent, voit-on tant de murmures, de prévarications ; pourquoi ſi peu de perſonnes fideles & reconnoiſſantes ? Et ſi ce peuple nombreux a eu des ſecours de cette nature, comment l'aſpect de ces miracles ſi viſibles & ſi continuels, n'y a-t-il pas fait trouver pour le moins autant de juſtes que dans l'Egliſe primitive ? Pourquoi du temps des Juges, des Rois, des Prophetes n'apperçoit-on encore que des idolatries criantes, un abandon de Dieu général, les ſaints en ſi petit nombre ? Pourquoi enfin, hors la terre promiſe, cette province ſi peu étendue, & encore ſi mêlée de peuples étrangers ; pourquoi, dis-je, tout le reſte de la terre, ces peuples in-

innombrables, ces contrées immenſes, ces nations mêmes découvertes de nos jours, pourquoi tant de millions d'hommes, avant Jeſus-Chriſt, & encore à préſent où Jeſus-Chriſt n'eſt point connu, ſont-ils plongés dans l'aveuglement, dans la corruption, dans des deſordres palpables?

Au lieu que ſitôt que le Juſte de Sion s'éleve comme une lumiere, & que le Sauveur paroît ſur la terre comme un flambeau allumé, on voit la juſtice marcher devant lui, la vérité ſortir du fond de la terre, la ſainteté deſcendre du haut du ciel, les peuples accourir vers lui de toutes parts, pour porter ſon joug, pour ſe charger de ſa croix, ſe dépouiller à ſes pieds de toutes les pompes du monde, renoncer aux plaiſirs, venir prendre part à l'amertume de ſon calice, & ſacrifier en ſon honneur leur fortune, leur repos, leur vie. N'eſt-il pas viſible que la terre n'attend à ce moment précis à rapporter ſes fruits, que parce qu'elle a beſoin d'une roſée céleſte, & d'une pluie abondante de grace qu'elle n'avoit point eu juſqu'alors pour les produire.

## I V.

Certainement l'hiſtoire du genre humain, l'expérience de quatre mille années de déréglement avant Jeſus-Chriſt, & de dixſept cens ans après Jeſus-Chriſt dans l'Amerique, la Tartarie, & les autres nations barbares; cette expérience, dis-je, eſt une grande preuve contre la grace verſatile & le concours concomitant. Il faut démentir l'hiſtoire, il faut contredire les ſaints Peres & les Ecritures, pour dire qu'un grand nombre de gentils, que des peuples entiers ſe ſont ſauvés ſans Jeſus-Chriſt, qu'ils ont obſervé la loi naturelle, qu'ils ont vécu dans la piété & la religion; il faut le dire néanmoins, ſi l'on veut raiſonner conſéquemment à ces principes. Jamais on n'apportera de différence raiſonnable de la vertu ſi commune parmi les chretiens d'une part, & de l'autre des iniquités ſi communes parmi les autres hommes.

Quel affreux ſpectacle que celui du genre humain pendant ces ſiecles de déréglemens & de ténebres! Que d'excès, que d'abominations, que d'injuſtices, que de diſſolutions, que d'erreurs, que de ſacriléges, que de déréglemens, dont la raiſon, dont la nature même a horreur, & dont on ne voit point d'éxemple parmi les animaux les plus féroces.

Si la nature avoit été capable de nous conduire à la piété, les Philoſophes payens en auroient été des modeles. Remplis d'une haute & excellente intelligence, ils l'ont encore ornée & enrichie. Ils ont fortifié la vigueur naturelle de leur eſprit par tous les ſecours de l'induſtrie & de l'art. Ils ſe ſont élevés juſques dans les cieux, pour en faire deſcendre la ſageſſe; ils ont creuſé juſques dans les abîmes, pour y découvrir la vérité; ils ont traverſé les mers, pour éprouver les biens & les maux qui ſont parmi les hommes; ils ont parcouru l'univers, pour en recueillir & s'approprier les beautés; ils ont policé les états, & donné des loix au monde; il n'eſt point de moyen qu'ils n'aient tenté, pour faire monter la nature à ſon degré ſupreme.

C'eſt dans ces ames diſtinguées & éminentes que la ſageſſe humaine repoſe, comme dans ſon plus glorieux ſiége; c'eſt en elles que la nature paroît en ſon plus beau luſtre. Si elle a quelqu'avantage à produire, ce ſont de tels hommes qu'elle doit mettre en ſpectacle, comme ſes chefs d'œuvres. Et toutefois que ces hommes ſont d'étranges éxemples de ce que peut la nature livrée à elle même. Bien loin que la philoſophie leur ait ſervi de remede & de moien pour le ſalut, elle a été pour eux un écueil. Ils ſe ſont enorgueil-

lis

lis dans leurs propres penſées; ils ont transféré aux créatures mortelles, une gloire qui n'appartient qu'au Dieu incorruptible; ils ſe ſont autant avilis par leurs déréglemens & leurs ſouillûres, qu'ils s'étoient éxaltés dans leur folle ſageſſe. Si moins ſtupides que le peuple, ils n'ont pas crû que les figures d'hommes & d'animaux fuſſent la Divinité, ne ſont-ils pas plus inexcuſables, ſoit parcequ'ils ont conſenti par foibleſſe, & par lâcheté à ces idolatries & à ces deſordres; ſoit parcequ'ils ont eux-mêmes défiguré l'idée de la Divinité par des opinions inſenſées & groſſieres, tandis que l'univers entier, par cette foule de merveilles qu'il offroit à leurs yeux, les invitoit à connoître le Dieu inviſible, & à fléchir le genouil devant lui? Leur orgueil ne les a-t-il pas fait devenir à eux-mêmes leur propre Divinité? Que de foibleſſes, que d'irrégularité dans leur conduite, que de corruption & que de brutalités! Lucien cet auteur ſi célebre pour ſes infamies, & qui certainement n'étoit pas d'intelligence avec S. Paul, ſuffit ſeul pour nous en donner une idée affreuſe. Montrez-moi donc un ſeul de ces philoſophes, que vous puiſſiez faire entrer en l'aſſemblée des juſtes, & en qui on ne trouve des défauts evidens qui l'en excluent.

Et vous, maitres en Iſrael, docteurs de cette loi ſainte, éclairés ſur les devoirs, inſtruits de la vérité & de la juſtice, qui prétendez être les conducteurs des aveugles, la lumiere de ceux qui ſont dans les ténebres, n'avez-vous pas donné des leçons aux autres, ſans vous en donner à vous mêmes? N'avez-vous pas préché contre les maximes du ſiecle, ſans vous en défendre? N'êtes-vous pas tombé dans les crimes que vous cenſuriez; & la même bouche qui invectivoit contre les idoles ne proféra-t-elle pas des ſacriléges contre Dieu? La concupiſcence aigrie à l'occaſion du précepte même, ne vous a-t-elle pas porté au mal avec d'autant plus de fureur, qu'il vous étoit plus ſéverement interdit; & n'êtes-vous pas devenus plus criminels & plus coupables, parce qu'aiant plus de lumieres & de connoiſſances, vous avez péché avec moins de retenue? CHAP. III.

Oui, tous les hommes ſe ſont égarés, ils ſont devenus inutiles, il n'y en a point qui faſſe le bien, il n'y en a pas un ſeul. Leur bouche eſt un ſepulcre ouvert qui n'exhâle que l'infection & la pourriture, leur langue eſt l'inſtrument de l'injuſtice & de la fourberie, leurs lévres ſervent à renfermer un venin d'aſpic, leurs pieds ſont promts à répandre le ſang, leur tête eſt languiſſante, & leur cœur malade, leurs penſées ſont portées au mal depuis leur tendre jeuneſſe, leurs juſtices mêmes ſont auſſi impures qu'un linge ſouillé, & depuis la plante des pieds juſqu'au ſommet de la tête, ce n'eſt que playe, que contuſion, que bleſſure.

Encore s'ils connoiſſoient leurs miſeres! Mais non; pour comble de déreglement & de malheur, ils ont compté ſur leurs propres forces pour arriver à la juſtice, & ils ne ſe ſont point ſoumis à Dieu pour obtenir de lui cette juſtice véritable qui eſt un don de ſa grace.

Les hommes ont toujours marché dans ces routes égarées, tandis que Dieu les a abandonnés à eux-mêmes. Il les a livrés aux deſirs de leur cœur, & ils ont été de déſordre en déſordre, & d'erreurs en erreurs; auſſi Dieu leur a-t-il donné un eſprit d'aſſoupiſſement & d'inſenſibilité, il a fermé leurs yeux, ou plutôt il leur a donné des yeux, enſorte qu'ils ne voyent point, & des oreilles, enſorte qu'ils n'entendent point, il a endurci leur cœur, & il les a courbés contre terre.

## V.

Mais quel prodigieux changement lors

Sect. II. Part. II.

que le Seigneur eſt venu habiter ſur la terre, qu'il a fait paroître ſa grandeur & ſa miſéricorde, qu'il a rempli Sion d'équité & de juſtice, qu'il a fait regner dans ſon temps la ſageſſe & la ſcience, qu'il a répandu les richeſſes du ſalut, qu'il a ouvert ſon tréſor & donné ſa crainte ſalutaire! En ce jour là les ſourds ont entendu la voix des prophetes, les yeux des aveugles ont percé les ombres & les ténebres, & les hommes pauvres ont treſſailli de joye dans le ſaint d'Iſrael. Dieu aiant vû la terre dans les pleurs, dans la langueur, dans les ſouillures, pendant tant de ſiecles, enfin il a dit, maintenant je me leverai, maintenant je ſignalerai ma grandeur, maintenant je ferai éclater ma puiſſance.

Jerem 31. Ezech. 36.

Voilà les jours qui viennent, dit-il par ſes prophetes, dans leſquels je ferai avec la maiſon d'Iſrael & celle de Juda une alliance nouvelle. Ce n'eſt point à cauſe de vous que je la ferai, cette alliance, ô maiſon d'Iſraël, ce n'eſt point à cauſe que par vos œuvres naturelles vous avez attiré la grace, ce n'eſt point à cauſe de vos mérites, vous ne méritez que la vengeance & la colere, ſoyez en confondus & couverts de honte; c'eſt à cauſe de moi même, à cauſe de mon nom, ce nom ſi ſaint que vous avez ſouillé parmi les nations, ce nom ſi grand que vous avez deshonoré, ce nom dont la gloire doit éclater toute ſeule, après que l'homme a été ainſi convaincu de ſa corruption & de ſa foibleſſe.

C'eſt à cauſe de ce nom que je veux faire *une alliance nouvelle*, un teſtament nouveau, qui ne ſera pas tel que ce teſtament ancien que je fis avec vos peres le jour que je les pris par la main pour les faire ſortir de l'Egipte, teſtament que vos peres violerent par leurs prévarications.

Le teſtament nouveau ne ſera pas ainſi, il ne ſera pas comme l'ancien, qui ne préſentoit qu'une loi & des préceptes écrits ſur la pierre; qui montroit ſeulement la voie qu'il falloit ſuivre, & celle qu'il falloit éviter; qui offroit, ſi on le veut encore, un concours concomitant; qui attiroit à la vertu, par des conſolations & des promeſſes, ſans la former dans le cœur; qui détournoit du vice par les craintes & les menaces, ſans inſpirer la charité. Tout cela fut inutile à ce peuple qui n'obſerva point la loi, & il fallut pour les punir les diſperſer parmi les nations. Encore un coup ce teſtament ne ſera point ainſi; mon nom ſera ſanctifié & ma loi obſervée. *Car je la donnerai, cette loi, dans leurs entrailles, & je l'ecrirai dans leur cœur.* Ce ne ſeront plus ſeulement des invitations ſecretes, des ſollicitations, des ménagemens. Ce ſera *un cœur nouveau que je donnerai, & un eſprit nouveau que je mettrai au milieu de vous, & j'arracherai le cœur de pierre de votre chair, & je vous donnerai un cœur de chair, & je mettrai mon eſprit au milieu de vous.* C'eſt-à-dire je mettrai en vous des penſées nouvelles, des lumieres nouvelles, des ſentimens, des amours, des penchans, des deſirs, des mouvemens nouveaux. Non ſeulement je vous donnerai un fond de juſtice, une grace ſanctifiante habituelle; mais je vous en ferai faire les œuvres, *& je ferai que vous marcherez dans mes préceptes, & que vous garderez mes ſaints commandemens, & que vous les ferez.* Je ferai que vous les ferez. Ce n'eſt donc point vous qui ferez que j'opérerai en vous ſelon votre gré; ce n'eſt point vous qui me déterminerez à faire; ce n'eſt point vous qui commencerez. Je ne vous promets pas ſeulement de vous répondre, lorſque vous crierez vers moi; de vous ſeconder, lorſque vous entreprendrez; de vous aider, lorſque vous vous déterminerez. Je ferai plus. Je ferai toutes les avances; je me préſenterai à vous, avant que vous ayez ouvert la bouche; avant

avant que vous ayez commencé, je vous dirai, me voilà ; & c'eſt moi qui ferai que vous commencerez, qui ferai que vous vous déterminerez, en un mot qui ferai, que vous ferez mes commandemens. Voilà la promeſſe du Seigneur, voilà ſon œuvre.

L'état affreux du genre humain pendant tant de ſiecles en a montré la néceſſité, Dieu aiant vû toute la terre plongée dans cet abîme de miſeres & de crimes, a enfin donné une reſſource ; il a élevé un ſignal de ſalut en addreſſant ſes promeſſes à Iſrael, & en étendant à toutes les nations l'effet de ſes miſéricordes ; mais il n'a opéré ce grand œuvre que dans la fin des ſiecles. Il a longtemps abandonné l'homme à lui même ; il a laiſſé l'iniquité monter à ſon comble ; il a montré à l'homme l'inutilité de toutes ſes reſſources ; il a épuiſé tous les moiens humains, afin d'abbatre ſous ſes pieds l'orgueil de l'homme, d'anéantir toutes ſes excuſes, de détruire ſes vains prétextes, de lui fermer la bouche, de l'obliger à ſe jetter entre les bras de Jeſus-Chriſt, d'avouer humblement que ſa nature eſt trop aveugle, pour connoître la vérité & la juſtice, qu'elle eſt trop foible pour accomplir le bien même qu'elle connoîtroit, qu'il a beſoin de la lumiere d'enhaut, & de la force toute puiſſante de la grace, & que s'il a quelque bien en lui, c'eſt à Dieu ſeul qu'il faut en rapporter l'honneur & la gloire.

## V I.

Si la grace verſatile eſt toujours donnée à l'homme, ſi elle ne peut lui être refuſée ſans qu'il ceſſe de pécher, qu'eſt-ce que Jeſus-Chriſt a fait plus aux hommes que les Philoſophes ? Il a inſtruit, les Philoſophes l'ont fait. Il a donné des loix, les Philoſophes en ont donné. La grace étoit préſente du temps des Philoſophes, comme du temps de Jeſus-Chriſt. On dira ſans doute que c'eſt Jeſus-Chriſt qui l'a donnée, mais qu'importe ; Dieu ne pouvoit la refuſer, quand même il n'auroit pas envoié Jeſus-Chriſt. Si ſans cela les hommes n'auroient point commis de péchés, à quoi donc a plus ſervi l'avenement de Jeſus-Chriſt que celui de Platon ? On auroit eu la grace ſans l'un & ſans l'autre, ils ont préché l'un & l'autre ; la doctrine de l'un eſt à la vérité plus parfaite que celle de l'autre ; mais celle de Platon eſt auſſi plus parfaite que celle d'un autre Philoſophe. Ainſi Jeſus-Chriſt ſera au deſſus de Platon, un peu plus que Platon n'eſt au deſſus d'Epicure, par rapport à l'utilité qu'ils ont apportée au genre humain ; mais quelle horrible & épouventable comparaiſon ? CHAP. III.

## V I I.

Depuis les prémiers temps du monde que Dieu a donné une reſſource de ſalut, en promettant aux hommes un Libérateur, l'univers entier ſe diſpoſe à le recevoir. Tout ce qui ſe paſſe dans le monde eſt une préparation à ce grand évenement. Toute la nature ne ceſſe de crier après ſon Rédempteur. Le genre humain percé de plaies & couché par terre attend, en ſoupirant, l'avenement du médecin céleſte. Abraham voit de loin le jour de Jeſus-Chriſt, & il en treſſaille de joie. Simeon eſt content de mourir, lorſque ſes yeux auront vu la lumiere des nations. Les juſtes de l'ancien Teſtament, ces hommes de deſirs, eſperent que ce Meſſie donnera la paix, quand il ſera venu, qu'il briſera le joug de notre captivité, qu'il remportera la victoire ſur des ennemis mille fois plus terribles que les Amalécites & les Philiſtins. Ils ſouhaitent de ſe repoſer ſous l'ombre de ſes aîles. Bienheureux les yeux qui le verront, & les oreilles qui l'entendront. Dans ces jours-là ;

jours de ſalut, jours de bénédiction, Juda ſera ſauvé, Iſrael habitera avec confiance, toute la terre prendra une forme nouvelle.

Mais qu'on me diſe où eſt le bonheur de ces jours-là, ſi la grace qui ſauve eſt une grace verſatile. Une telle grace eſt pour tous les temps & pour tous les lieux. Ceux qui ont vécu dans les ſiecles précédents ont eu une grace verſatile; & ceux qui ont véçu dans ces jours n'ont eu qu'une grace verſatile. Ceux qui ont vécu dans les ſiecles précédents ont eu un pouvoir d'équilibre; & ceux qui ont vécu dans ces jours n'ont eu qu'un pouvoir d'équilibre. Or l'équilibre eſt toujours équilibre, il donne le même pouvoir, la même facilité à tous ceux qui l'ont; & la récompenſe éternelle ſera accordée à tous ceux qui auront fait un bon uſage de ce pouvoir. Le Scythe & le Chretien, le Barbare & l'Iſraëlite, le peuple plongé dans les ombres de la mort & le peuple qui a veu cette grande lumiere, tout eſt de niveau. Où eſt donc le privilége de ces jours tant deſirés? Où eſt l'avantage que le Meſſie a apporté au monde, à ce monde dans lequel il paroiſſoit que Dieu avoit laiſſé abonder l'iniquité, pour y faire ſurabonder la juſtice? Prophetes, ceſſez de nous conſoler par l'eſpérance de cet évenement. Le Dieu de Sinaï remontera au ciel, comme il en eſt deſcendu, ſans répandre ſur nous des dons nouveaux. Filles de Sion, ne vous abandonnez pas à des tranſports de joye; ne chantez plus de cantiques d'allégreſſe; votre Roi qui vient à vous ne fera rien pour vous qu'il n'ait fait depuis le commencement du monde pour toutes les nations. Diſciples fideles, vous vous trompez de vous croire favoriſés; excepté certaines graces extérieures, graces Pélagiennes, je veux dire, ſa prédication, ſes miracles, ſes exemples, il ne vous donne de ſecours intérieurs que ceux qu'il a donnés aux hommes réprouvés. O ſauveur du monde, le déſiré des Nations, l'attente d'Iſrael! Auriez-vous ainſi fruſtré nos eſpérances? Nous attendions de grands biens, & notre ame languiroit dans la même pauvreté; la force, & elle auroit la même foibleſſe. A votre arrivée vous deviez ébranler le ciel, la terre, & toutes les nations, & vous les auriez laiſſées dans le même état. Sans déploier la force de votre bras ſur les cœurs rebelles, vous vous ſeriez contenté d'un miniſtere tout extérieur, de prêcher, d'exhorter, de donner bon éxemple. Pour des graces intérieures, vous auriez continué de les donner comme vous avez toujours fait depuis les prémiers temps du monde. Eſt-ce donc là, O mon Dieu, à quoi ſe termineroit ce que nous attendions de vous? Sont-ce là ces grands avantages que tout l'univers a eſpéré de votre avenement?

## VIII.

Non ſeulement on peut connoître le beſoin de Jeſus-Chriſt & l'efficace de ſa grace, ſi l'on conſidere le genre humain tout entier, & la maniere dont Dieu l'a conduit depuis ſon origine; mais chaque juſte, chaque fidele nous offre dans ſa converſion un éxemple d'une ſemblable merveille. Tout ce qui s'eſt paſſé dans le vaſte enclos de l'univers ſe retrouve preſque dans la ſecrette conduite de chaque homme en particulier. Je ſai qu'il y a des ames privilégiées, & qui ont toujours vécu dans l'innocence; mais il en eſt peu. Il eſt au contraire fort fréquent de voir des perſonnes paſſer par tous les états par où le genre humain a paſſé.

La prémiere jeuneſſe eſt remplie d'aveuglement, & de cupidité; on ſe livre aux deſirs déréglés & corrompus, & l'on ne croit pas meme pécher en s'y livrant. Semblable à l'état de ces gentils abandonnés

nés à leur propre nature, on avale l'iniquité comme l'eau, & l'on vit dans le plus furieux amour du monde avec une fauſſe paix, & une aſſurance mal fondée, dont on jouit à l'abry des ténebres de ſon aveuglement.

Enſuite vient la lumiére qui inſtruit ſur les devoirs, la conſcience reproche, la loi de Dieu ſe préſente à l'eſprit, on ſait que c'eſt un mal, mais la paſſion trop violente prend le deſſus & franchis les barrieres de la regle connue; la cupidité eſt un torrent qui s'enfle & qui s'augmente pour rompre la digue du précepte & de la défenſe, & cet état eſt celui du peuple ſous la loi.

Enfin ceux à qui Dieu veut faire miſericorde, ſont touchés par les traits de la grace; mais cette grace n'opere point la converſion en un moment. Elle a ſes progrès & ſes degrés; elle nous laiſſe longtemps aux priſes avec nous mêmes; elle ne corrige pas tout d'un coup toutes nos fautes; on fait des efforts, on retombe, enſuite on ſe ranime, on combat, on ſe relâche, on lutte contre ſoi même, on ſe fortifie peu à peu, on ſe ſent capable de certaines entrepriſes, dont on ſe croyoit incapable auparavant, on ſurmonte des difficultés, que la cupidité avoit fait paroître inſurmontables, la voie du ſalut s'aplanit, & enfin on entre dans les ſentiers de la juſtice.

L'homme qui a paſſé par ces états devient par ſoi même une preuve vivante du beſoin que nous avons de Jeſus-Chriſt, & de la puiſſance de ſa grace. Ce qui paroiſſoit impoſſible à l'homme, ce que ſa cupidité lui avoit fait croire qu'il ne pourroit jamais ſurmonter, il voit à ſa propre honte, & à la gloire de la grace de Jeſus-Chriſt, qu'il en a triomphé, qu'il a vaincu ces habitudes ſi invétérées, ces inclinations ſi violentes, ces cupidités ſi enflammées; & il voit qu'il n'eſt parvenu à ce point qu'en recourant à Jeſus-Chriſt, qu'en venant conſeſſer à ſes pieds, ce qu'il a appris par une trop funeſte expérience, je veux dire ſa propre foibleſſe, ſon néant, ſes miſeres. Cet aveu humble & ſincere eſt le grand moien pour réformer le cœur, comme l'enſeigne S. Auguſtin en une infinité d'endroits, & comme on le remarque auſſi dans la conduite des ames. CHAP. III.

Depuis donc que l'homme s'eſt donné à Jeſus-Chriſt, depuis qu'il a commencé à invoquer ſon ſaint Nom, il découvre en lui même un changement notable, &, quoiqu'il ne ſoit point entierement aſſûré s'il eſt digne d'amour ou de haine, il ne laiſſe pas néanmoins de voir évidemment ſa conduite extérieure réformée, de ſentir une facilité à pratiquer, ou à s'abſtenir, où il ne ſentoit que des rigueurs & des difficultés. Quoiqu'il ne perde jamais la crainte ſalutaire, il a de fortes conjectures qui le raſſûrent ſur l'état de ſon ame, il n'éprouve plus, comme auparavant, ces troubles & ces remords qui accompagnent le crime; il goûte la paix, la douceur, la conſolation de la vertu; il trouve en lui même des ſentimens de componction, d'amour, de deſirs, d'une joie & d'une tendreſſe toute ſpirituelle. Sentimens dont il n'avoit pas même l'idée avant qu'il ſe fût donné à Jeſus-Chriſt. Il voit qu'à la faveur de ces nouvelles graces, tout ſon cœur ſe développe, ſa raiſon ſe reconnoît, ſes penchans & ſes inclinations ſe retrouvent & ſe réuniſſent; & par la comparaiſon qu'il fait entre ſon état paſſé & l'état préſent, il apperçoit la force & la puiſſance de la grace, la vérité de la religion divine qu'il profeſſe, le caractere du vrai Meſſie, qui eſt ce Dieu qui le ſauve, & ce fort d'Iſrael qui le rachete.

## CHAPITRE IV.

### *De Jesus-Christ.*

### I.

LA foi nous apprend que toutes les graces viennent de Jesus-Christ, comme tous les êtres viennent de Dieu. Dieu a créé, & Jesus-Christ a renouvelé; Dieu a établi, & Jesus-Christ a réparé; Dieu a formé Adam, & Jesus-Christ a formé l'homme nouveau. Ces deux opérations, quoique fort différentes, sont aussi efficaces l'une que l'autre. Le Rédempteur est Dieu comme le Créateur. Dans la création la créature est produite & déterminée à l'être; dans la rédemption elle est donc produite & déterminée au bien, c'est-à-dire, que Dieu fait qu'elle s'y détermine. La créature n'est que par la création, de même la volonté ne se détermine au bien que par la prémotion. Jamais le bien ne se fera (dans l'état où nous sommes) sans Jesus-Christ, comme jamais un être ne subsistera sans Dieu. Dieu crée tous les êtres, parce qu'il est l'être des êtres. Jesus-Christ forme tout le bien, parce qu'il est le saint des saints; & ne nous rachete-t-il pas en Dieu, comme il nous a créés en Dieu?

### II.

Jesus-Christ est non seulement le principe de la grace; mais il en est encore le modele. Tout est semblable entre son humanité & la nôtre, sa chair, son sang, son ame, son élection. Il y a néanmoins de la différence, en ce que Jesus-Christ, étant le chef de tous les hommes, son humanité a reçû la plénitude de la grace, & ses membres n'en reçoivent que des écoulemens. Il y a donc entre Jesus-Christ & les hommes une union de ressemblance, parce qu'il est le modele de la grace; mais il y a encore une union de principe, parce qu'il est la cause qui opere en nous cette ressemblance. Il est notre principe dans l'ordre de la grace, comme l'est Adam dans l'ordre de la nature.

Tout le genre humain est partagé en deux classes; & comme ceux qui sont d'une même classe sont unis en leur chef, on peut dire que tout le genre humain ne fait que deux hommes, Adam, & Jesus-Christ; le chef de vie, & le chef de mort. Quand nous voulons considérer le péché, il faut le considérer en Adam; & quand nous voulons considérer la grace, il faut la considérer en Jesus-Christ. S. Aug. l. 2. op. imp. cont. Jul. n. 163. p. 1018.

Or Jesus-Christ est une grande lumiere de la grace efficace. Le Verbe éternel éclaire l'humanité sainte par les rayons de la Divinité, la volonté divine gouverne & détermine la volonté humaine. Peut-on concevoir une communication trop intime entre ces deux natures unies hypostatiquement? Peut-on concevoir une opération trop efficace, une effusion de grace trop abondante? Y a-t-il jamais eu lieu de craindre que l'humanité de Jesus-Christ n'ait péché, quoi qu'elle ait été libre; ou bien y a-t-il lieu de croire que sa volonté n'étoit pas libre, parce qu'elle étoit déterminée par le Verbe? Au contraire n'étoit-elle pas d'autant plus libre, qu'elle pouvoit moins devenir l'esclave du péché? S. Aug. l. de prædest. Sanct. c. 15.

### III.

Ce seroit une erreur d'oser dire qu'en Jesus-Christ il y avoit quelques opérations purement humaines. Comme il est Dieu & homme tout ensemble, si l'homme seul eût agi sans Dieu, ce ne seroit plus Jesus-Christ qui auroit agi. L'union hypostatique s'étend à toutes les parties, à tous les degrés d'être, à toutes les opérations, à tout ce qu'il y a de réel dans la nature hu-

humaine. Le Verbe s'eſt uni à notre nature toute entiere ; & admettre la moindre opération qui fût purement humaine, ce ſeroit anéantir une telle union.

Les opérations de la volonté de Jeſus-Chriſt ſont donc des opérations *théandriques*, il faut que Dieu & l'homme operent dans chaque opération.

Sans doute que ce n'eſt pas l'homme qui fait opérer le Verbe, mais le Verbe qui fait opérer l'homme. Car c'eſt le Verbe qui conduit la nature humaine, qui la dirige, qui la gouverne. C'eſt à la perſonne du Verbe qu'elle appartient & qu'elle eſt unie. Donc il n'y a point dans la volonté humaine de Jeſus-Chriſt, d'opération, de mouvement, de détermination, que ce ne ſoit le Verbe qui l'ait fait opérer à l'humanité ; & par conſéquent l'opération du Verbe ſur l'humanité ſainte, eſt une opération prédéterminante.

Qu'on eſſaie d'appliquer à la volonté humaine de Jeſus-Chriſt les autres ſyſtemes. Si l'influence du Verbe ſur la volonté humaine eſt une influence verſatile, la détermination vient de l'humanité ſeule. Car un tel ſecours ne détermine pas. Or la détermination eſt une action & une réalité. Donc il y a une action purement humaine, & qui ne vient point du Verbe.

Si l'influence du Verbe ſur la volonté eſt une influence purement morale, le Verbe ne fait qu'exciter la volonté humaine à ſe déterminer, & n'opere pas réellement & phyſiquement ſa détermination & ſon conſentement. Donc ce conſentement & cette détermination viennent de l'humanité ſeule ; donc il y a quelque action & quelque réalité purement humaine, & qui ne vient point du Verbe.

Si l'influence du Verbe ſur la volonté humaine n'eſt pas efficace par elle-même, donc c'eſt la volonté humaine qui lui donne l'efficace qu'elle n'avoit pas ; donc la volonté humaine ajoute, & enchérit ſur les influences du Verbe. Il n'importe ce qu'elle y enchériſſe, ſoit détermination, ſoit infléxion, ſoit conſentement, ſoit tout ce qu'il vous plaira. Ou le Verbe opere tout cela dans la volonté humaine, & l'opération eſt prédéterminante ; ou l'humanité enchérit ſur l'opération du Verbe, & ce qu'elle enchérit, ce qu'elle ajoute eſt purement humain. En ce qu'elle pouſſe plus loin, en ce qu'elle va outre l'influence du Verbe, cela ne vient plus de cette influence même du Verbe. Or comme ce ſeroit un blaſpheme de ne pas reconnoître qu'en Jeſus-Chriſt toutes les opérations & les mouvemens ſont *théandriques*, & que la volonté humaine n'agit que par la direction du Verbe, il s'enſuit que l'opération du Verbe ſur la volonté humaine en Jeſus-Chriſt eſt prédéterminante : & c'eſt dequoi il faudra parler encore dans la 5. Section. CHAP. V.

Conſidérons donc dans notre chef la ſource même de la grace, qui ſe répand enſuite dans tous ſes membres, ſelon la meſure d'un chacun. C'eſt par la même grace que tout homme eſt fait chretien, depuis le prémier pas de ſa foi & de ſa converſion, par laquelle cet homme a été fait le Chriſt depuis le prémier moment de ſa conception. C'eſt par le même eſprit que celui-là eſt rené, & que celui-ci eſt né ; que celui-là a reçû la remiſſion de ſes péchés, & que celui-ci a été préſervé de tout péché, & rendu impeccable. S. Auguſt. au même endroit.

## CHAPITRE V.

### *De la converſion du cœur.*

QU'il eſt grand de forcer l'Egipte par une multitude de miracles à rendre la liberté au peuple d'Iſraël, de ſéparer les mers pour ouvrir un paſſage à ce peuple, & les réünir ſur le champ pour

pour enſévelir ſous les eaux Pharaon avec ſa puiſſance, de conduire ce peuple nombreux au travers d'un deſert brûlant & ſtérile, de faire marcher à leur tête un Ange qui porte le ſignal de leur campement, un Ange environné d'une colomne de feu pour les garantir des ténébres de la nuit, & d'une nuée épaiſſe pour les défendre des chaleurs du jour, de commander aux nuées de pleuvoir de la nourriture dans le beſoin, & aux rochers de ſe fondre en eaux pour étancher leur ſoif, de terraſſer des armées puiſſantes, des nations féroces, des rois belliqueux, de faire marcher la terreur & l'effroi devant ce peuple, allarmer les habitans de la terre promiſe, les exterminer par des victoires redoublées, y introduire à leur place cette nation bénîte, l'y maintenir par une ſuite non interrompue de prodiges & de miracles.

Voilà ce que Dieu a fait pour les Iſraëlites par le miniſtere de Moyſe. Mais que l'œuvre d'un Dieu incarné eſt au deſſus du miniſtere d'un homme mortel! Jeſus-Chriſt nous délivre de la tyrannie du Démon; il nous fait ſortir par le baptême d'une région de mort; il noie dans ces eaux ſalutaires le péché qui nous retenoit captifs; il nous conduit au milieu d'un monde aveugle & corrompu, ſtérile en bonnes œuvres, & tout enflammé de cupidité; il nous donne l'Eſprit ſaint pour nous guider dans les voies du ciel, & nous protéger contre les ténebres de l'ignorance & les ardeurs de la cupidité; il nourrit notre ame défaillante d'un pain céleſte, & ſa grace eſt une ſource d'eau vive qui réjaillit juſques dans la vie éternelle; il abbat toute hauteur qui s'éleve contre Dieu; il nous fait triompher de tant d'ennemis qui nous environnent; il nous met en poſſeſſion de la ſainteté & de la juſtice; & nous y fait perſévérer par l'aſſiſtance continuelle d'une grace victorieuſe, malgré l'effort des plus violentes tentations.

Quel magnifique appareil que celui de l'ancienne loi! L'Ange qui en eſt le miniſtre deſcend dans une nuée; il donne la loi ſur des tables de pierre au milieu des foudres & des éclairs. Mais que Jeſus-Chriſt eſt venu dans une plus grande pompe! C'eſt un Dieu qui paroît à l'eſprit avec la lumiere de la vérité, & qui grave ſa loi ſur les tables de notre cœur. Les Apôtres pendant leurs jours ont fait plus de miracles que Jeſus-Chriſt même. Ils ont ſemblé être les maîtres de la nature; mais que Jeſus-Chriſt eſt au-deſſus des Apôtres! C'eſt Jeſus-Chriſt ſeul qui convertit; les Apôtres ne ſont que les miniſtres de la converſion; les Prophéties en ſont les promeſſes; les miracles de l'ancien Teſtament en ſont les figures; ceux du nouveau en ſont les témoins. O que la converſion eſt un grand miracle, puiſqu'elle eſt le centre de tous les autres!

C'eſt ne l'entendre guéres, que de dire qu'à préſent Dieu fait moins de miracles qu'il n'en a fait autrefois; il en fait encore davantage. La multitude en ôte la ſurpriſe, Dieu éclaire encore les aveugles; il fait entendre les ſourds; il delivre les poſſédés; il reſſuſcite les morts: car c'eſt faire tout cela que de convertir un pécheur; c'eſt faire encore bien davantage.

Mais ſi la converſion eſt un miracle, ſi elle eſt même un chef d'œuvre de miracles, pourquoi balance-t-on à decider, que c'eſt une action de Dieu phyſique & prédéterminante qui l'opere? Quoi! ne faut-il pas que Dieu étende ſon bras pour nous délivrer de la ſervitude du péché, auſſi bien que de celle de Pharaon qui en étoit la figure? Ceux qui connoiſſent les reſſorts du cœur humain, parlent de convertir un cœur comme de tranſporter une montagne; de rétablir une volonté déréglée,

S. Aug. de ſpiritu & lit. c 33. & l. 6. op. imp. n. 18.

déréglée, comme de rétablir des yeux crévés, ou un membre coupé. L'un & l'autre eſt l'œuvre de Dieu. Son opération eſt également efficace, ſoit qu'elle agiſſe, ſoit qu'elle faſſe agir. Tout ſyſteme qui traite de ce miracle, ceſſe d'être vrai, à proportion de ce qu'il ceſſe d'être merveilleux. Les adverſaires de la grace efficace ſe ſont donc bien mécontés, puiſqu'ils n'ont cherché qu'à en diminuer la merveille.

## CHAPITRE VI.

### *Des opérations extraordinaires.*

#### I.

IL y a peu de choſe à dire ici touchant les opérations extraordinaires, parce que j'en vois peu qui quadrent avec notre queſtion. Je ne dirai pas que l'opération du Démon dans les poſſedés eſt une opération très forte & très puiſſante, car cette opération tombe directement ſur le corps, & ſur l'imagination des perſonnes qui ſont dans ce triſte état; & qu'elle y ſuſcite des mouvemens indépendamment, & même contre la volonté. Il n'y a rien de commun entre une telle opération, & celle de Dieu ſur la volonté.

Je n'alléguerai pas non plus le pouvoir des éxorciſmes de l'Egliſe pour chaſſer les Démons, pouvoir que les ſaints Peres dès les prémiers ſiecles apportent comme une des preuves ſubſiſtantes & viſibles de la religion, & qui ſe vérifie encore de nos jours parmi les nations payennes; cette matiere demanderoit une plus ample diſcuſſion.

Diſons néanmoins en paſſant, que comme le Démon n'agit point ſur les corps immédiatement, mais ſeulement comme cauſe occaſionnelle, & par l'entremiſe de la cauſe générale, qui remue certains corps, lorſque cet eſprit impur veut qu'ils ſoient remués; on ne conçoit, ce me ſemble, que deux manieres d'empêcher que le Démon ne nuiſe à une certaine perſonne. La prémiere, eſt de faire en ſorte que le Démon ne veuille plus agir ſur elle, mais qu'il tourne ſa malice vers d'autres objets. La ſeconde, eſt que Dieu ceſſe d'imprimer du mouvement à un certain corps, quoique la volonté du Démon le demande. CHAP. VI.

L'une & l'autre de ces manieres eſt ſuffiſante pour garantir un homme des attaques du Démon; mais je ne ſai ſi l'une ſans l'autre ſeroit ſuffiſante pour expliquer la matiere des éxorciſmes. Car ſi Dieu n'empêchoit le Démon de nous nuire, qu'en refuſant de nous communiquer l'action de cet eſprit déréglé, les éxorciſmes ne ſeroient plus des conjurations du Démon, mais des prieres vers Dieu; on ne reconnoîtroit plus en Dieu un pouvoir ſur le Démon même pour changer & pour arrêter ſon action. Il paroît donc que Dieu empêche que le Démon ne nuiſe à une certaine perſonne de l'une & de l'autre maniere; & qu'il domine ſur la volonté de cet eſprit impur.

Or on ne conçoit que deux manieres de dominer, dont l'une eſt de lui commander ſimplement de ne point agir ainſi, l'autre eſt de le faire agir autrement. Un ſimple commandement, dépouillé de toute autre action, ne paroît pas ſuffire. Car cet eſprit rebelle n'eſt gueres diſpoſé à ſe rendre aux ordres de Dieu. Il faut donc que Dieu n'impoſe pas ſeulement une loi au Démon, mais qu'il la lui faſſe éxécuter. Il eſt vrai que le Démon n'éxécute point cet ordre par ſoumiſſion pour Dieu; il eſt vrai qu'il ne l'éxécute que malgré lui, comme un lion qu'on oblige à quitter ſa proie, mais qui ne quitte point ſa ferocité. C'eſt pourquoi, quoique les éxorciſmes de l'Egliſe me paroiſſent marquer un domaine ſouverain de la puiſſance divine

ſur la volonté du Démon, on ne doit point le comparer avec cet empire qu'il éxerce maintenant ſur nos cœurs, quand ce ne ſeroit que parce que Dieu nous fait aimer ce qu'il nous commande, & nous fait trouver du plaiſir à nous y ſoumettre.

## II.

A ces agitations extraordinaires du Démon, on pourroit oppoſer les impreſſions de l'eſprit de Dieu ſur les Prophétes. Comme il y en a dans leſquelles leur liberté n'avoit point de part, choiſiſſons un éxemple dans lequel cette liberté paroiſſe dans toute ſon étendue; c'eſt celui des Ecrivains canoniques. *J'ai jugé à propos d'écrire*, dit S. Luc au commencement de ſon Evangile. Voilà une action parfaitement libre, & cependant qui peut douter que ce ne ſoit le S. Eſprit qui lui ait inſpiré efficacement une telle volonté? *Viſum eſt & mihi.* POTEST, dit S. Ambroiſe, *non ſoli viſum eſſe, quod ſibi viſum eſſe declarat. Non enim voluntate tantùm humanâ viſum eſt, ſed ſicut placuit ei qui in me loquitur Chriſtus, qui ut id quod bonum eſt, nobis quoque videri bonum poſſit, operatur: quem enim miſeratur, & vocat; & ideò qui Chriſtum ſequitur poteſt interrogatus, cur eſſe voluerit Chriſtianus, reſpondere, Viſum eſt & mihi; quod cùm dicit, non negat Deo viſum; a Deo enim præparatur voluntas hominum, ut enim Deus glorificetur à Sancto, Dei gratia eſt.*

S. Luc. Ce paſſage eſt rapporté par S. Ambroiſe, de dono perſ. c. 19.

Peut-on rien de plus libre que la parole de Caïphe rapportée dans l'Evangile. Ce malheureux Pontife ne s'imaginoit-il pas parler en bon politique, ne penſoit-il pas qu'il étoit libre à donner un tel conſeil? Ne le fit-il pas avec toute la délibération de ſa volonté? N'éprouvoit-il pas en lui même un vrai pouvoir de ne le point donner, ne croyoit-il pas même que cette penſée ne venoit que de lui, ne s'en applaudiſſoit-il pas, comme d'une ingénieuſe invention & d'une rencontre ſubtile? Ne ſe regardoit-il pas comme étant ſeul l'auteur de cet avis, auſſi bien que d'un millier d'autres qu'il avoit donnés dans les aſſemblées? Ne s'y détermina-t-il pas auſſi indifféremment, auſſi nonchalamment même qu'à toutes les autres actions de ſa vie? Et néanmoins qui peut douter que ce ne ſoit le S. Eſprit, qui l'ait déterminé d'une maniere particuliere?

## III.

Parmi une infinité de faits & de penſées que les Ecrivains inſpirés pouvoient mettre par écrit, il a fallu faire un choix. Si l'opération de Dieu en eux n'a été que verſatile, ce n'eſt plus Dieu, mais leur volonté qui a déterminé ce qu'ils devoient écrire, & ce qu'ils devoient paſſer ſous ſilence. Si Dieu ne les a dirigés à écrire tels ou tels événemens que par des attraits inefficaces, mais attraits qu'il leur a donné dans le moment où il a prévû qu'ils y conſentiroient, on ne peut point dire que ce ſoit Dieu qui ait parlé en eux, & que leur parole ſoit la parole de Dieu.

Une parole n'eſt parole de Dieu, une penſée n'eſt divine, une détermination à écrire telles ou telles choſes, n'eſt divine, qu'autant que Dieu l'opere par une action particuliere. Or ſi Dieu n'a donné à ce Prophete que des attraits, qui n'ont pas eu la force, par eux mêmes, d'opérer cette détermination, Dieu ne la point opérée. D'ailleurs comme Dieu n'a fait que donner des attraits inefficaces, & que c'eſt l'homme qui, en ſe déterminant, leur a donné l'efficace, l'homme a plus opéré que Dieu; ainſi l'Ecriture ſainte eſt plus la parole de l'homme, qu'elle n'eſt la parole de Dieu.

Elle n'eſt plus même en aucune ma-

niere parole de Dieu. Car ce n'eſt pas parler que de donner ſimplement à un homme des attraits qui n'ont pas la force de le faire parler. Quand notre corps parle, c'eſt plus proprement notre ame qui parle, que notre corps, parce que c'eſt elle qui le remue efficacement, & qui le détermine. Il en faut dire autant de l'opération par laquelle Dieu remuoit l'eſprit & la volonté des écrivains canoniques. L'opération du S. Eſprit ſur eux étoit donc efficace & prédéterminante, & toutefois ils étoient libres: preuve inconteſtable que la prémotion ne détruit nullement la liberté, & que les objections qu'on forme contre la prémotion, ne doivent point être écoutées, puis qu'elles combattroient de même ces opérations extraordinaires qui ſont indubitables: preuve encore que Dieu peut tourner les cœurs comme il veut, & quand il veut; enſorte qu'il ne reſte plus qu'à ſavoir s'il le fait dans le cours ordinaire, ce que nous avons montré dans les chapitres précédens.

Remarquons ſeulement que parmi les opérations de Dieu prédéterminantes, il faut néceſſairement en diſtinguer de pluſieurs ſortes. Le Verbe dirige l'humanité ſainte de Jeſus-Chriſt, par une opération prédéterminante; mais cette opération eſt bien différente de celle par laquelle il dirige un Prophete. Par l'une, il dirige une nature qui lui eſt hypoſtatiquement unie, & non par l'autre. Par l'une, l'humanité ſainte fait des opérations *théandriques*, & par l'autre, les Prophetes ne font rien de ſemblable. De même auſſi l'opération prédéterminante par laquelle il dirige les hommes inſpirés, eſt différente de celle par laquelle il dirige les juſtes du commun. Cette opération dans les Prophétes, fait que Dieu parle en ſon propre nom d'une maniere très particuliere; dans les juſtes il n'en eſt pas ainſi, quoi que tout le bien qui eſt en eux, doive être rapporté à Dieu. Si nous ne comprenons point la différence de ces genres d'opérations prédéterminantes, ce n'eſt pas une raiſon de ne les pas reconnoître. CHAP. VII.

## CHAPITRE VII.

*Réfutation de quelques objections qui ont rapport à trois grandes plaies de la morale chretienne.*

Une des marques les plus conſidérables de la vérité d'une ſentiment, c'eſt que les objections mêmes qui l'attaquent, attaquent auſſi les plus grands principes de la morale, & que par là ces objections, bien loin de fournir des armes pour le combattre, ſe tournent en preuve pour le défendre. Je trouve ici quelque choſe de ſemblable touchant les ſecours efficaces par eux mêmes.

### I.

Ce ſentiment eſt trop dur, dit-on, pour pouvoir l'embraſſer. C'eſt un reproche qui n'eſt que trop ordinaire, & c'eſt peut-être celui qui fait le plus d'impreſſion. Car ce ne ſont pas les difficultés les plus ſolides qui pour l'ordinaire frappent le plus. On ſe borne à l'écorce, & l'on ſe choque plus des apparences que du fond.

A cette difficulté il me ſemble qu'il eſt naturel de répondre, qu'un eſprit ſage & réglé, qui fait ſes délices de la vérité toute ſeule, ne doit rien trouver de dur & de peſant que l'erreur.

Ce mot ſuffit pour découvrir le faux d'une objection ſi frivole; mais non pas pour en montrer le dangereux. Cette fauſſe délicateſſe, qui ſe rebute des vérités un peu fortes, prend ſes racines de plus loin. C'eſt une ſeule & même diſpoſi-

tion qui nous empêche d'attacher notre eſprit aux vérités ſolides & tendues, & qui nous dégoûte des maximes pures & ſéveres. Notre cœur aime à ſe mettre au large, & du côté de ſes connoiſſances, & du côté des principes de ſa conduite. Il eſt naturellement mol & languiſſant, ſouffrant impatiemment la vigueur des principes, & les nerfs de la diſcipline; de là ces penſées ordinaires, qu'on ne peut ſuivre dans la pratique les principes de la ſpéculation, qu'il faut en rabattre, & ne ſe point tenir ſi ferme ſur ces regles.

Mais quelle ſera la loi de notre conduite, ſi la regle ceſſe de l'être? On ſe trompe lourdement & dangereuſement. Les regles ne ſont point trop dures quand on les joint avec leurs exceptions & leurs correctifs, ou plutôt quand on a aſſez d'étendue d'eſprit, pour combiner toutes les regles qui ont raport à une action, & conſidérer ce qui en réſulte. Dieu les a faites pour l'homme, il ſait ſa portée & ſes forces. Mais quand je parle de ſes forces, ce ne ſont pas de celles qu'il tient de lui même, & par leſquelles il détermine un ſecours foible, mol, inefficace; ce ſont celles qu'il emprunte d'une grace toute-puiſſance.

J'entre fort dans la penſée d'un Thomiſte moderne, qui prétend que la ſource de la plûpart des relachemens ſur la morale, & des déciſions licentieuſes ſur les cas de conſcience, c'eſt que prévenu des fauſſes opinions ſur la grace, l'on permet pluſieurs choſes, ſous ce prétexte ſpécieux qu'il ſeroit dur de les interdire, que cela peineroit trop la nature, que cela ſeroit au deſſus de ſes forces. Oui, ſi nous n'en avons point d'autres que les nôtres, ou celles d'un ſecours inefficace. Mais y a-t-il de fardeau qui peſe, quand une main toute puiſſante nous ſoutient; y a-t-il de devoir pénible & amer, lors que Dieu répand dans le cœur, une ſainte douceur, & une ardeur victorieuſe de toutes les difficultés?

## II.

Voici une autre objection contre les ſecours efficaces.

On s'imaginera peut-être, qu'afin que nous ſoions coupables, lors que nous transgreſſons un précepte, il faut que Dieu nous ait donné tout ce qu'il a à donner de ſa part pour nous le faire accomplir, & qu'après avoir reçû tout cela de Dieu, la volonté ſe détermine d'elle même à la transgreſſion, plutôt qu'à l'accompliſſement de ce précepte.

Or cette penſée ſeroit capitalement oppoſée au ſentiment des ſecours efficaces. Car lors qu'on transgreſſe le précepte, il eſt vrai qu'il n'y a point d'inconvénient, qu'outre la puiſſance naturelle de l'accomplir, on en ait encore reçû un nouveau pouvoir, par un ſecours ſuffiſant, comme nous le dirons en ſon lieu. Mais il ſeroit abſurde de dire, que lors qu'on tranſgreſſe le précepte, on auroit reçû de Dieu un ſecours efficace, c'eſt à-dire un ſecours qui nous le fait infailliblement accomplir.

Mon deſſein n'eſt point ici de répondre éxactement à cette objection, mais de montrer les conſéquences qu'elle peut avoir pour la morale. Il eſt conſtant néanmoins que, ſi elle ſe trouve fauſſe en morale, elle ne peut être vraye en ſpéculation; & que ſi elle eſt oppoſée à la vertu, elle l'eſt auſſi à la vérité. Examinons donc cette objection.

Pour transgreſſer un précepte, il faut que Dieu nous ait donné généralement tout ce qu'il a à nous donner de ſa part pour l'accomplir. Mais qu'eſt-ce que Dieu a à nous donner de ſa part, pour accomplir un précepte? Il a à nous donner des attraits qui nous excitent à nous déterminer: & ces attraits en quoi conſiſtent-

ſtent-ils ? Ce ſont de bonnes penſées qui nous éclairent, ce ſont de bons mouvemens qui nous ſollicitent au bien. Mais ſi c'eſt là ce que Dieu a à nous donner de ſa part, lors que je n'ai point eu de bonnes penſées en transgreſſant un précepte, lors que je n'ai point ſenti aucun bon mouvement qui m'ait averti, lors que je me ſuis brutalement livré à l'excès, & à la fureur de mes paſſions, lors que j'ai péché par inadvertance, par ignorance, par erreur, Dieu ne m'a donc point donné tout ce qu'il avoit à me donner de ſa part? Il ne m'a donc point donné ces pieux attraits, & par conſéquent je n'ai point péché en violant ces préceptes, s'il eſt vrai que pour pécher en les violant, il faut avoir reçû de Dieu, tout ce qu'il a à nous donner, pour les obſerver. C'eſt donc à l'horrible & à l'abominable doctrine du péché philoſophique que ſe termine cette grande objection contre les ſecours efficaces & prédéterminans. C'eſt ſur elle qu'elle roule. Voilà ce que cette doctrine a à combattre. A-t-elle lieu de craindre de telles oppoſitions, ou bien de s'en glorifier?

Que ces principes qui attaquent les ſecours efficaces ouvrent une grande & pleine entrée à toutes ſortes de relachemens. Car ſi l'on eſt excuſé de ſon péché, lors qu'on peche ſans penſer à Dieu, pourquoi n'en ſeroit-on pas excuſé, lors qu'on a crû probablement accomplir ſa volonté? La probabilité a autant & plus de droit d'ôter les péchés du monde, que l'inadvertance. Auſſi n'eſt-il pas à craindre que jamais perſonne ſoutînt les principes du péché philoſophique, ſans ſoutenir la probabilité.

Mais quel ravage la probabilité n'eſt-elle pas capable de faire dans la morale chretienne? Elle entraîne avec elle une légion de maux. En ſubſtituant un faux principe de la conduite, au principe ſolide & véritable, elle ébranle tout l'édifice. Eſt-il de devoir auquel elle ne donne atteinte, de loi qu'elle ne rende inutile, de diſcipline qu'elle n'énerve? Qui peut mettre des bornes à ſes licentieuſes entrepriſes? Elle rend chancelans les plus grands principes, elle rend incertaines les plus ſaintes vérités. Que dis-je, elle met dans une même balance la vérité & l'erreur, & elle donne à l'une & à l'autre, le même poids, la même ſûreté, le même mérite. CHAP VII.

## III.

La prémiere plaie de la morale chretienne eſt donc de ne point prendre la regle pour le fondement de ſa conduite, mais de ſe gouverner ſelon qu'il paroît convenir à la foibleſſe humaine.

La ſeconde plaie eſt de ſubſtituer de fauſſes regles aux véritables.

La troiſieme eſt d'appliquer mal les bonnes regles. Diſons encore un mot ſur cette derniere.

C'eſt dans la conduitte particuliere que ceci a lieu. Une indulgence effrénée y fait autant de dégaſt qu'une prudente éxactitude y fait de fruit. C'eſt de cette conduite que dépendent en grande partie les biens & les maux que nous voyons dans le monde. Lors que j'éxamine les ſources de ces maux, il me paroît que ce n'eſt pas toujours le mépris des regles dans les Directeurs, qui en eſt la cauſe. Il faudroit être étrangement mauvais pour en venir là. Ce n'eſt pas toujours non plus l'ignorance, & de faux principes ſur les devoirs ; mais je croi que le peu de connoiſſance du cœur humain, & certaines fauſſes idées ſur cette matiere y ont beaucoup de part.

L'homme peu inſtruit du beſoin de la grace & de ſes démarches, ſéduit même par des préjugés & de fauſſes opinions, s'imagine que le cœur humain eſt

toujours en équilibre. Il croit que quelque déréglé que ſoit ce cœur, ſa liberté tient toujours la balance en état, qu'il ne faut donc qu'un ſouffle pour la faire pencher du côté de la vertu, que le moindre mouvement, le plus petit acte, une proteſtation de repentir, un ſigne de douleur, un léger effort ſuffit, pour remettre le cœur dans la voie de la juſtice. Ainſi il ſe contente de quelques larmes, qui ſe montrent un inſtant, pour des fautes qui demanderoient, comme le diſent les ſaints Peres, des pleurs abondantes, & une ſuffiſante épreuve.

Si après avoir donné une abſolution précipitée, il trouve encore les mêmes crimes, mêmes paſſions, même dureté, l'équilibre le perſuade encore, qu'il n'a point eu tort d'admettre ſi promptement un tel pécheur à la participation des ſaints myſteres. Il croit que ce cœur s'étoit relevé pour un moment, & qu'il s'eſt replongé dans la ſuite. Cent fois les mêmes rechûtes arriveront, & cent fois on tiendra la même conduite, & l'on ſe raſſurera ſur une telle penſée; & de là tant de profanations dans les ſacremens, tant de diſſolutions dans les mœurs, & malgré des habitudes criminelles, une telle ſécurité dans ces ames aveugles & corrompues, qui ſe laiſſent conduire par des mains peu habiles, & qui ſe repoſent ſur une conduite ſi irréguliere.

Quand on eſt perſuadé que c'eſt Dieu qui tient le gouvernement de notre cœur, & qu'il le réforme par des ſecours efficaces & prédéterminans, ce n'eſt plus ſur de ſi frivoles penſées qu'on ſe fonde dans la pratique. Ce ſont les ſaints Peres, ces hommes pleins de l'eſprit de Dieu que l'on conſulte, ce ſont les regles autoriſées dans l'Egliſe qu'on étudie, pour connoître les allûres du cœur humain, pour découvrir les routes de la grace, ſes marques, ſes progrès, ſes retardemens.

Il eſt donc indubitable, & l'expérience même ne le vérifie que trop ſouvent, que les principes de la grace ont des nœuds intimes, & des liaiſons eſſentielles avec les principes de la morale, & que ſelon qu'ils ſont vrais ou faux, ils peuvent entraîner après eux des conſéquences bien différentes.

TROISIEME

Digitized by Google

# TROISIEME SECTION.

## *La Prémotion phyſique touchant les actions de l'eſprit en particulier.*

LE deſſein de cette ſection & des deux ſuivantes eſt d'entrer dans le particulier de nos opérations, & ce particulier nous jette dans un détail immenſe. Les queſtions & les difficultés ſe préſentent en foule; éxaminons celles qui ſe préſenteront, dûſſions-nous faire des écarts. Les vérités ont des rapports très intimes & un enchaînement ſouvent preſque imperceptible. Rien n'eſt plus capable de former une pleine conviction ſur une vérité, que le concours des autres qui conſpirent à l'établir. Que ce ſoit là notre but de nous pénétrer, par ce moien, de celle que nous éxaminons. Il eſt doux, il eſt important de bien concevoir que toutes les parties de notre être nous conduiſent à Dieu, & nous parlent en ſa faveur; que ce ſoit là, dis-je, notre but, & non point l'envie de ſatisfaire une indiſcrete & paſſionnée curioſité.

### CHAPITRE I.

#### *De la connoiſſance en général.*

JE penſe: c'eſt en penſant que j'agis, c'eſt en penſant que je veux; je n'agis que parce que je le veux, & je ne veux que parce que je penſe. Voici tout d'un coup trois vérités qui ſe découvrent au fond de mon ame. Il eſt vrai que je penſe; je ne pourrois pas même faire cette réfléxion, ſi je ne penſois. Il eſt vrai que c'eſt en penſant que j'agis & que j'aime; je ne ſaurois pas que je fais ces actions, ſi je n'y penſois. Il eſt vrai que la penſée tient le prémier rang parmi mes actions, & qu'elle en eſt comme le prémier principe; de ſi haut que je conſidere cette chaîne preſque infinie d'actions qui ſont dans mon ame, je ne trouve rien au deſſus de la penſée; & de ſi bas que je reprenne ce même fil d'actions, il faut toujours que je remonte de degré en degré juſqu'à la prémiere penſée.

Si la penſée a un rapport ſi général & ſi eſſentiel à mes autres actions, ce que je découvrirai touchant la penſée, ne pourra-t-il pas s'étendre aux autres actions: & les mêmes preuves qui me convaincroient de la prémotion phyſique à l'égard des connoiſſances & des penſées, ne devront-elles pas me donner la même conviction à l'égard de toutes les opérations de mon ame?

Or en me conſidérant moi-même j'apperçois que mon eſprit a un arbitre de ſes penſées; qu'il n'a de connoiſſance qu'autant qu'une main ſouveraine veut bien lui en donner. Ce n'eſt encore là qu'un ſentiment confus que je trouve dans mon ame; je vois néanmoins que les autres hommes * ont le même ſentiment que moi. Mais éxaminons par raiſonnement ſi ce ſentiment mérite d'être écouté.

* S. Auguſtin *lib. de Dono perſever. cap.* 13. cite S. Ambroiſe, qui dans le livre *De fugâ ſæculi, cap.* 1. dit: *Non eſt in poteſtate noſtrâ cor noſtrum; & cogitationes noſtræ. . . . . quis. . . . . tam beatus qui in corde ſuo ſemper aſcendat? Sed hoc ſine divino auxilio qui fieri poteſt? Nullo profectò modo.* Sur quoi S. Auguſtin fait cette réflexion: *Hoc utique ut diceret, non ſolùm in litteris ſacris legebat: ſed ſicut de illo Viro ſine dubitatione credendum eſt, etiam in corde ſuo ſentiebat Ambroſius.*

PRIN-

PRINCIPE I.

Une cauſe doit contenir ſon effet.

COROLLAIRE.

Une cauſe qui produit ſon effet toute ſeule, doit le contenir totalement, en ſorte qu'il n'y ait rien dans l'effet qui ne ſoit auparavant dans la cauſe.

LEMME I.

Une cauſe ne peut contenir ſon effet qu'en deux manieres ; ou le contenir actuellement lui-même, ou ne le pas contenir lui même, mais contenir quelque choſe avec quoi elle le produiſe.

Si elle ne le contient pas lui même, mais quelque choſe avec quoi elle le produiſe, ou ce quelque choſe eſt équivalent à l'effet, ou il n'eſt pas équivalent.

Une foreſt ne contient pas actuellement un vaiſſeau de guerre ; une maſſe d'argile ne contient pas actuellement un vaſe tout formé ; mais le foreſt contient de quoi faire le vaiſſeau, & la maſſe d'argile de quoi faire le vaſe.

Il y a néanmoins cette différence entre cette foreſt & cette maſſe d'argile, que la foreſt ne contient pas équivalemment le vaiſſeau de guerre, au lieu que la maſſe d'argile contient équivalemment le vaſe.

La raiſon de cette différence eſt évidente. La foreſt ne contient pas le vaiſſeau équivalemment, parce que pour faire & équiper un vaiſſeau, il y entre bien autre choſe que des arbres ; au lieu que pour faire un vaſe avec cette maſſe d'argile il ne faut y introduire aucun être nouveau, il ſuffit de ranger les parties de cette maſſe d'argile.

LEMME II.

Ou l'eſprit contient actuellement la connoiſſance même, ou il ne la contient pas, mais quelque choſe avec quoi il la formera ; & ce quelque choſe eſt ou équivalent à la connoiſſance, en ſorte que pour former la connoiſſance il ne faille ajouter aucun être nouveau, ou il n'eſt pas équivalent.

LEMME III.

Lorſqu'un eſprit ne contient pas une certaine connoiſſance, il peut bien contenir quelque choſe qui ſervira à la produire. Par éxemple, pour connoître un triangle, qui eſt une figure compoſée de trois angles, il faut avoir la connoiſſance de ces trois angles. Un eſprit n'a la connoiſſance que de deux angles (je veux bien le ſuppoſer ainſi) il contient quelque choſe qui ſervira à produire la connoiſſance du triangle, quoiqu'il ne contienne pas encore tout ce qu'il faut pour former cette connoiſſance ; car il faut de plus connoitre le troiſieme angle.

LEMME IV.

Lorſqu'un eſprit ne contient pas une certaine connoiſſance, il peut bien contenir quelque choſe qui ſervira à la produire ; mais ce quelque choſe ne ſera pas équivalent à cette connoiſſance, de maniere que pour produire cette connoiſſance, il ne faille ajouter aucun degré d'être nouveau.

La raiſon de ce lemme ſe tire de ce que nous avons dit dans la prémiere ſection, chapitre 2. & de ce que nous dirons encore dans la ſuite plus en détail. Une maſſe d'argile contient équivalemment un vaſe, parce que pour former ce vaſe, il ne faut introduire aucun être nouveau ; mais ranger différemment les parties de cette maſſe ; au lieu que l'ame eſt ſimple, qu'elle n'a point de parties réellement diſtinguées, que par conſéquent ſes nouvelles connoiſſances ne ſont point des arrangemens réellement différens des parties réelles de ſon être, & qu'ainſi, pour former une

une connoiſſance nouvelle réellement différente des anciennes, il faut ajouter à l'ame quelqu'être nouveau, réellement différent.

On compoſe un vaſe de parties d'argile qui ne ſont point autant de vaſes, ſans y rien mettre de plus, parceque le vaſe n'eſt pas un être ſimple, mais un compoſé. Mais on ne compoſera pas une connoiſſance de parties qui ne ſeront nullement connoiſſance, ſans y rien ajouter de plus, parceque la connoiſſance eſt une choſe ſimple.

### Lemme V.

Il s'enſuit de là qu'un eſprit qui ne contient point encore actuellement une telle connoiſſance, ne la contient point non plus équivalemment. J'entens par ce mot *contenir équivalemment*, contenir de maniere qu'il ne faille plus, pour produire cette connoiſſance, ajouter à l'ame aucun être nouveau. Or quand l'ame n'a point une telle connoiſſance, pour l'ajouter à l'ame, il faut ajouter un être nouveau, comme on vient de le dire.

### Theoreme I.

L'eſprit ne ſe donne point ſeul la prémiere connoiſſance.

### Demonstration.

Une cauſe doit contenir ſon effet, ſelon le principe; &, ſi elle le produit ſeule, elle doit le contenir totalement. Or l'eſprit qu'on ſuppoſe n'avoir aucune connoiſſance, non pas même la prémiere, l'eſprit dans cet état ne contient point totalement la connoiſſance. Il ne la contient point totalement d'une maniere actuelle, enſorte qu'actuellement il connoiſſe, puis qu'on ſuppoſe qu'il ne connoît pas encore; il ne la contient point non plus totalement d'une maniere équivalente; car, la connoiſſance étant une choſe ſimple, quand on ne la contient point actuellement, on ne la contient point non plus équivalemment, ſelon le lemme. Donc l'eſprit qu'on ſuppoſe n'avoir aucune connoiſſance, ne contient point totalement ſa prémiere connoiſſance; donc il ne ſe la donne point tout ſeul. C'eſt ce qui étoit à démontrer. Chap. I.

On peut encore ajouter que, ſi l'eſprit ſe donnoit ſeul la prémiere connoiſſance, ou ce ſeroit ſans le vouloir, ou en le voulant. Si c'étoit ſans le vouloir, il ſe la donneroit néceſſairement. Mais 1. de quelle vérité ſe donneroit-il la connoiſſance? Pourquoi celle-ci plutôt que celle-là? 2. Il arriveroit de deux choſes l'une, ou que comme dans le prémier inſtant il ſe ſeroit donné néceſſairement la connoiſſance d'une vérité, dans le ſecond il ſe donneroit auſſi néceſſairement la connoiſſance d'une autre vérité, & de même dans le troiſieme, dans le quatrieme, dans le cinquieme, juſqu'à l'infini; ce qui eſt faux & ridicule: ou il arriveroit que dans tous ces inſtans, que continuellement, que toujours il demeureroit néceſſairement dans la même connoiſſance d'une vérité, ſans en connoître ni plus ni moins; ce qui eſt encore faux & contraire à l'expérience. Donc ſi l'eſprit ſe donnoit la prémiere connoiſſance, il ne pourroit ſe la donner qu'en le voulant; mais cela eſt encore abſurde à l'égard de la prémiere connoiſſance. Car pour vouloir il faut avoir connu; donc à l'égard de la prémiere connoiſſance on ne peut pas dire que l'eſprit ſe la donne en voulant ſe la donner. D'ailleurs ſi l'eſprit ſe donnoit la connoiſſance d'un tel objet préciſément en voulant ſe la donner, il ſe donneroit la connoiſſance de tous les objets, parcequ'il voudroit ſe les donner toutes. Mais c'en eſt trop ſur cette preuve.

Sect. III.

THEOREME II.

Un esprit qui a déja une connoissance, ne s'en donnera pas tout seul une nouvelle.

DEMONSTRATION.

Cette nouvelle connoissance jointe à la prémiere est (pour me servir d'une expression d'algebre) une connoissance, plus une connoissance: or un esprit qui n'a qu'une simple connoissance, ne produira pas tout seul une connoissance, plus une connoissance. Car avec le moins tout seul on ne produit pas le plus, le produit de quatre n'est pas cinq, une cause ne produit pas toute seule un effet plus grand qu'elle; car une cause doit contenir son effet, selon le principe, & si elle est cause unique & totale, elle doit le contenir totalement. Donc un esprit qui a une connoissance, n'en aura pas une seconde, une troisieme, une quatrieme, si Dieu ne la lui donne: c'est ce qui étoit à démontrer.

Un esprit qui n'a qu'une prémiere connoissance, est non connoissant par rapport à la seconde; il a cependant un pouvoir par rapport à cette seconde connoissance, comme nous le montrerons dans la VII. section: cette prémiere connoissance le lui donne; elle agira, contribuera, opérera à la production d'une seconde, lorsqu'il plaira à Dieu de donner à cet esprit qui connoît moins, ce qu'il faut pour connoître plus. Mais il faut que Dieu ajoute à cet esprit; une seconde connoissance demande une addition à la prémiere. Il est donc nécessaire que Dieu opere & qu'il ajoute; sans cela l'ame ne se donnera jamais cette seconde connoissance. J'en dis autant de la troisieme, de la quatrieme, de la cinquieme, & de toutes les suivantes.

THEOREME III.

Dieu nous aide à former nos connoissances par une opération prédéterminante. Ce théoreme a deux parties.

DEMONSTRATION DE LA I. PARTIE.

Si un esprit ne se donne point tout seul ses connoissances, il a besoin que Dieu l'aide à les former: or notre esprit ne se donne pas tout seul ses connoissances: donc nous avons besoin que Dieu nous aide à les former.

DEMONSTRATION DE LA II. PARTIE.

Ou c'est ce que Dieu opere dans notre ame, qui fait que nous nous déterminons à une telle connoissance, ou c'est l'esprit qui détermine ce que Dieu a mis dans l'ame pour en faire ou n'en pas faire de nouvelles connoissances de tels ou tels objets. Or ce n'est pas l'esprit qui détermine ce que Dieu met dans notre ame, pour nous aider à connoître. Si Dieu avoit donné à l'esprit tout ce qu'il a à lui donner pour l'aider à connoître, & que ce fût à l'esprit à se déterminer à en faire ou ne pas faire telles ou telles connoissances, alors notre esprit contiendroit totalement ces connoissances, puisqu'il ne dépendroit plus que de lui seul de les produire, & qu'une cause doit contenir son effet; il ne pourroit néanmoins les contenir encore que d'une maniere équivalente, car il ne les contiendroit pas actuellement elles-mêmes. Or selon les lemmes, un esprit qui n'a pas la connoissance, ne contient jamais la connoissance d'une maniere équivalente, de sorte que pour le rendre connoissant de non-connoissant qu'il étoit, il ne faille plus lui rien ajouter. Par conséquent il n'est pas vrai que l'esprit, après avoir reçu de Dieu tout ce que Dieu a à lui donner pour connoître, détermine le secours de Dieu pour en faire ou n'en pas faire telles connoissances; par conséquent c'est le secours de Dieu qui détermine; par conséquent Dieu nous aide à former

former nos connoiſſances par une opération prédéterminante.

### THÉOREME IV.

Lorſque nous connoiſſons quelque objet par l'entremiſe des êtres diſtingués de notre eſprit, c'eſt toujours Dieu qui opere en nous cette connoiſſance.

### DEMONSTRATION.

On l'a montré dans la ſection précédente.

Ces êtres diſtingués de notre eſprit ne peuvent agir ſur lui immédiatement : or pour nous faire connoître ce que nous ne connoiſſons point, il faut agir immédiatement ſur l'eſprit : donc il faut que ce ſoit Dieu qui opere en nous cette connoiſſance.

A l'occaſion de ces êtres diſtingués de notre eſprit, on pourra dans la ſuite parler des rapports que la Providence divine a voulu établir entre les connoiſſances & ces ſortes d'êtres diſtingués de notre eſprit, tels que ſont nos propres corps, les corps étrangers, les autres eſprits créés.

## CHAPITRE II.

*De la connoiſſance par rapport à ſon objet en général.*

### PROPOSITION I.

ON ne peut connoitre que ce qui eſt intelligible.

### PROPOSITION II.

L'objet de notre connoiſſance eſt l'être : car connoître rien & ne rien connoître c'eſt la même choſe : donc le néant n'eſt point intelligible par lui même; donc l'objet de notre connoiſſance eſt l'être ; ou, ce qui eſt la même choſe, il n'y a rien d'intelligible par ſoi même que ce qui eſt être.

On peut apporter à l'occaſion de cette propoſition une démonſtration nouvelle, pour montrer que l'eſprit ne ſe donne point la prémiere connoiſſance, comme on l'a avancé dans la précédente propoſition. CHAP. II.

### THEOREME I.

Pour connoître, il faut connoître quelque être. Car connoître rien & ne rien connoître c'eſt la même choſe, ſuivant la ſeconde propoſition : or l'eſprit qu'on ſuppoſe ſans aucune connoiſſance, ne ſe donnera pas la connoiſſance d'un tel être. Car pour ſe donner la connoiſſance d'un tel être, il faudroit ſe le repréſenter tel qu'il eſt, & pour ſe le repréſenter tel qu'il eſt, il faudroit l'avoir connu auparavant; comme pour peindre un viſage au naturel, il faut auparavant que le peintre s'en ſoit imprimé vivement l'image dans l'eſprit. Ainſi afin que l'eſprit ſe donnât la prémiere connoiſſance, il faudroit le ſuppoſer connoiſſant avant ſa prémiere connoiſſance, ce qui eſt abſurde; donc &c.

### PROPOSITION III.

On ne peut croître en connoiſſance ou qu'en connoiſſant plus de degrés, plus de raiſons d'être, ou qu'en connoiſſant plus la même raiſon, & le même degré d'être; c'eſt-à-dire que notre connoiſſance ne peut augmenter ou qu'*extenſivè*, lorſqu'elle s'étend à plus d'objets, ou qu'*intenſivè*, lorſque la connoiſſance du même objet ſe nourrit, pour ainſi dire, & ſe fortifie, prend accroiſſement ſans s'étendre à plus d'objets. Nous ne parlerons point ici de cette ſeconde maniere, mais ſeulement de la prémiere.

### PROPOSITION IV.

Pour croître en connoiſſance *extenſivè*, il faut avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance. Car on ne croît en connoiſſance de cette maniere, qu'en connoiſſant plus de degrés & de raiſons d'être qu'on

Sect. III. n'en connoiſſoit, ſelon la propoſition précédente : or connoître plus de degrés d'être qu'on n'en connoiſſoit, c'eſt avoir une connoiſſance & de plus une connoiſſance : donc pour croître en connoiſſance il faut avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance.

### Proposition V.

Pour avoir une connoiſſance réfléchie il faut avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance. Avoir une connoiſſance réfléchie, c'eſt connoître quelque objet, & de plus connoître que l'on connoît cet objet : or connoître un objet, & connoître la connoiſſance de cet objet, c'eſt-à-dire, connoître que l'on connoît cet objet, c'eſt avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance : donc &c.

Ce n'eſt pas maintenant le lieu de diſcuter, ſavoir ſi ces connoiſſances ſont inſéparables, ou ſi elles peuvent être quelquefois desunies, de maniere que l'on connoiſſe un objet ſans connoître qu'on le connoît ; c'eſt-à-dire, s'il y a des penſées * imperceptibles, ou s'il n'y en a point. Il ſuffit ici de remarquer que notre connoiſſance eſt un être, que l'objet de notre connoiſſance eſt auſſi un être, & qu'ainſi connoître un objet, & de plus connoître que l'on connoît un objet, c'eſt connoître un être, plus un être ; par conſéquent c'eſt une connoiſſance, plus une connoiſſance.

* Voiez la 3. ſection chap. 3. Prop. 4.

### Proposition VI.

Pour faire un jugement, il faut avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance. Car, pour former un jugement, il faut connoître deux termes, le ſujet & l'attribut ; connoître les rapports du ſujet à l'attribut, & le rapport de l'attribut au ſujet, pour porter ce jugement. Par éxemple, Dieu eſt immuable, il faut connoître ce que c'eſt que Dieu, ce que c'eſt qu'immutabilité, le rapport de Dieu avec immutabilité, & celui de l'immutabilité avec Dieu : or pour connoître un terme, plus un terme, pour connoître un rapport, plus un rapport, il faut avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance : donc &c.

### Proposition VII.

Pour faire un raiſonnement, il faut avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance, plus une connoiſſance. Car tout raiſonnement renferme trois termes. Pour faire, par éxemple, ce raiſonnement-ci, Dieu eſt immuable, donc il eſt éternel ; il eſt bien clair qu'il faut connoître ces trois termes, qu'il faut connoître leurs rapports réciproques, & par conſéquent qu'il faut avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance, plus une connoiſſance.

### Theoreme.

Un eſprit que l'on ſuppoſe n'avoir qu'une ſimple & unique connoiſſance, n'en aura pas une ſeconde ; il ne formera pas un jugement, un raiſonnement ; il ne connoîtra pas qu'il connoît, ſi Dieu ne lui ajoute quelque nouvelle connoiſſance.

### Demonstration.

Pour avoir une ſeconde connoiſſance, pour faire un jugement, un raiſonnement, pour connoître que l'on connoît, il faut avoir une connoiſſance, plus une connoiſſance, ſelon les propoſitions précedentes. Or un eſprit que l'on ſuppoſe n'avoir qu'une ſeule connoiſſance, n'a pas une connoiſſance, plus une connoiſſance ; car qui n'a qu'un, n'a pas deux. Cet eſprit même que l'on ſuppoſe n'avoir qu'une ſeule connoiſſance, ne ſe donnera pas tout ſeul une ſeconde connoiſſance ; car un ne contient pas deux entierement, il ne contient deux qu'en partie. Donc un eſprit qu'on

qu'on ſuppoſe n'avoir qu'une ſeule connoiſſance, n'a pas une connoiſſance, plus une connoiſſance ; il ne formera pas non plus tout ſeul une connoiſſance, plus une connoiſſance ; donc il n'aura pas une ſeconde connoiſſance, il ne formera pas un jugement, un raiſonnement ; il n'aura pas la connoiſſance même de ſa connoiſſance, ſi Dieu qui eſt le ſeul de tous les êtres diſtingués de nous, qui puiſſe agir immédiatement ſur l'eſprit, ne lui donne une nouvelle connoiſſance ; c'eſt ce qui étoit à démontrer.

### Corollaire.

Ce qu'on vient de dire d'une ſeconde connoiſſance, il faut le dire d'une troiſieme, d'une quatrieme, d'une cinquieme, juſqu'à l'infini ; car c'eſt toujours la même raiſon : ainſi l'eſprit ne fait aucune nouvelle découverte, il n'acquiert la connoiſſance d'aucun être, d'aucun rapport de tel être que ce ſoit, ſi Dieu ne lui donne cette connoiſſance ; c'eſt ce qui eſt évident par la démonſtration.

On peut encore, ſi l'on veut, s'éxercer l'eſprit ſur ce même point, former une démonſtration nouvelle par une eſpece de progreſſion arithmétique.

On appelle progreſſion arithmétique une ſuite de nombres, entre leſquels il ſe trouve une même différence, par éxemple 1. 3. 5. 7. 9. la différence qui regne entre ces nombres eſt 2. ainſi le prémier terme de cette progreſſion étant 1. le ſecond eſt 3. c'eſt-à-dire 1. plus 2. & de même des autres : le ſecond terme de cette progreſſion n'eſt donc que le prémier augmenté de la différence. Ceci poſé, je fais le raiſonnement ſuivant.

On a dit dans la propoſition III. que ce qui fait que les eſprits ont plus ou moins de connoiſſance *extenſivè*, c'eſt qu'ils connoiſſent plus ou moins de degrés d'être. Suppoſons donc dix eſprits, qui different tous également en connoiſſance ; la différence du prémier au ſecond eſt que le ſecond connoît un degré d'être plus que le prémier, le troiſiéme en connoît auſſi un degré plus que le ſecond, & ainſi des autres. Chap. II.

La différence qui regne entre ces dix eſprits, eſt la connoiſſance d'un degré d'être de plus, enſorte que ſi le prémier eſprit connoiſſoit un degré d'être de plus, il deviendroit égal au ſecond, & que de même ſi le ſecond eſprit connoiſſoit un degré d'être de moins, il deviendroit égal au prémier.

### Theoreme.

Un eſprit qui connoît moins, ne deviendra pas tout ſeul égal à un eſprit qui connoît plus.

### Demonstration.

La différence d'un eſprit qui connoît moins à un eſprit qui connoît plus, eſt la connoiſſance d'un degré d'être qui eſt dans l'un & qui n'eſt pas dans l'autre : or l'eſprit qui n'a pas la connoiſſance de ce degré d'être, ne ſe la donnera pas tout ſeul ; car pour ſe donner la connoiſſance d'un tel degré d'être inconnu, il faut ſe le repréſenter tel qu'il eſt ; & pour ſe le repréſenter tel qu'il eſt, il faudroit auparavant connoître ce qu'il eſt, comme on a dit plus haut : donc l'eſprit qui n'a pas la connoiſſance de ce degré d'être, ne ſe la donnera pas tout ſeul : donc un eſprit qui connoît moins, ne deviendra pas tout ſeul égal à un eſprit qui connoît plus.

### Autre Demonstration.

Cet eſprit qui connoît moins, eſt par rapport au ſecond eſprit qui connoît plus, moindre d'un degré de connoiſſance ; comme dans la progreſſion arithmétique marquée ci-deſſus, un eſt moins que deux par rapport à trois : or le moins ne fait pas tout ſeul le plus : donc &c.

## CHAPITRE III.

*De la connoiſſance de Dieu, c'eſt-à-dire, de l'être infiniment parfait.*

APrès avoir conſidéré la connoiſſance d'une maniere vague & générale, il eſt bon de deſcendre à quelque choſe de plus particulier & de plus précis.

L'être qu'on a dit être l'objet de notre connoiſſance, eſt ou infini, ou fini; il faut éxaminer où nous puiſons la connoiſſance de l'un & de l'autre.

### PROPOSITION I.

Nous connoiſſons l'être infini: il faut bien que nous le connoiſſions, puis que nous en jugeons, que nous en raiſonnons. Cette prémiere propoſition n'a pas beſoin d'autre preuve, mais ſi l'on en demande, on va en trouver une dans la troiſieme propoſition.

### PROPOSITION II.

L'être infini eſt intelligible par lui même; il eſt être en tout, il eſt être par lui-même: donc il eſt intelligible par lui-même.

### PROPOSITION III.

On ne connoît l'être fini entant que fini, que parce que l'on connoît l'être infini.

Pour démontrer cette propoſition, il faut ſuppoſer ce qui eſt inconteſtable, qu'un être eſt être par rapport à ce qu'il eſt, & qu'il eſt néant par rapport à ce qu'il n'eſt pas. Un être fini eſt néant en tout ce qui lui manque pour être infini; ainſi la limitation d'un être n'eſt que l'excluſion de l'infini, ce n'eſt que le néant de ce qu'il faudroit être, pour être infini. De même auſſi l'imperfection d'un être n'eſt que le néant de perfection. Ce-la poſé, on peut démontrer ainſi la propoſition.

La limitation de l'être n'eſt que le retranchement & le néant de l'infini; or on ne connoît point le néant par lui-même, on ne connoît le néant que par l'être, ſelon le ſeconde propoſition du chapitre précédent: donc on ne connoît la limitation ou la finitude d'un être, on ne connoit l'être fini entant que fini, que parceque l'on connoît l'infini: c'eſt ce qui étoit à démontrer.

Comme l'être infini eſt Dieu même, il s'enſuit qu'on ne peut connoître l'être fini ſans connoître Dieu, quoiqu'il arrive ſouvent qu'on ne faſſe point cette réfléxion diſtincte, ou même qu'on ne veuille point la faire.

### PROPOSITION IV.

La connoiſſance que nous avons de l'être fini, ſuppoſe la connoiſſance de l'être infini.

### DEMONSTRATION.

Lors que nous connoiſſons l'être fini, nous le connoiſſons comme fini, & ſi nous ne faiſons pas cette réfléxion diſtincte, au moins pouvons-nous la faire.

Or on ne peut connoître l'être fini entant que fini, que parce que l'on connoît l'être infini: ainſi la connoiſſance de l'être fini ſuppoſe la connoiſſance de l'être infini. Il eſt pourtant vrai que la connoiſſance des êtres finis nous conduit à la connoiſſance de Dieu, parce que la connoiſſance des êtres finis nous fait faire attention à cette connoiſſance primitive de la Divinité que Dieu a gravée dans le fond de notre ame, en la créant à ſon image.

### PROPOSITION V.

Si par impoſſible un eſprit ne connoiſſoit que des êtres finis, cette connoiſſance

ce ne lui ſuffiroit pas pour produire en lui la connoiſſance de l'être infini.

DEMONSTRATION.

On ne connoît un objet qu'autant qu'il eſt intelligible, & un objet n'eſt intelligible qu'autant qu'il eſt être : ainſi en connoiſſant ſeulement un être de quatre degrés, par éxemple, on ne connoît qu'un être de quatre degrés & non pas de cinq : par conſéquent en connoiſſant ſimplement des êtres finis, on ne connoît pas un être infini, & cette connoiſſance des êtres finis n'eſt point aſſez grande pour contenir, ni par conſéquent pour former phyſiquement la connoiſſance de l'être infini, ſuppoſé qu'elle ne fût pas déja au fond de notre ame.

AUTRE DEMONSTRATION.

Ces êtres finis ſont êtres en ce qu'ils poſſedent, & néant en ce qu'ils ne poſſedent pas, & en ce qui leur manque pour être l'être infini : donc en connoiſſant ſeulement ces êtres on a une connoiſſance de l'être, & un néant de connoiſſance de l'être entant qu'infini. Je dis qu'on a une connoiſſance de l'être, puis que l'on connoît ces êtres finis : je dis qu'on eſt dans un néant de connoiſſance de l'être entant qu'infini, puis qu'en connoiſſant ſimplement ces êtres finis, on ne connoît pas ce qu'il faudroit qu'ils fuſſent pour être infinis : donc en connoiſſant ſeulement ces êtres on a une connoiſſance de l'être, & un néant de connoiſſance de l'être entant qu'infini : donc &c. On peut retourner cette démonſtration en pluſieurs manieres toutes parfaitement concluantes.

Cette propoſition ne donne aucune atteinte à la preuve de l'éxiſtence de l'être infini, ou de Dieu, tirée des créatures. Cette preuve eſt très concluante & très démonſtrative ; mais cela ne détruit point la propoſition : en voici la raiſon. Il eſt vrai que s'il y a un effet, il y a une cauſe ; mais il ne s'enſuit pas de là que ce ſoit l'effet qui ait produit la cauſe. Je dis ici quelque choſe de ſemblable. Si j'ai la connoiſſance certaine de l'éxiſtence des êtres finis, je dois auſſi avoir la connoiſſance certaine de l'éxiſtence de Dieu. Il y a connéxion entre ces deux choſes ; mais il ne s'enſuit pas que ce ſoit la connoiſſance des êtres finis qui ait formé la connoiſſance de Dieu, ni qu'elle ſoit ſeule capable de la former ; il s'enſuit ſeulement, que comme il y a connéxion entre ces deux connoiſſances, ſi j'ai la connoiſſance des créatures, je dois avoir celle de l'éxiſtence de Dieu, & ſi j'acquieſce à l'une, je dois auſſi acquieſcer à l'autre ; ainſi la preuve tirée de l'éxiſtence des créatures eſt démonſtrative, parce qu'elle me montre que je dois acquieſcer à la connoiſſance de Dieu qui eſt en moi, & qu'elle me la fait appercevoir. C'eſt une preuve de l'éxiſtence de Dieu, & une preuve excellente en genre de preuves ; mais non pas la cauſe efficiente de la connoiſſance de Dieu, puis que cette connoiſſance eſt, antérieurement à tout, gravée dans mon ame, & qu'elle eſt donnée à tout homme en naiſſant. CHAP. III.

THEOREME.

Nous avons beſoin que Dieu opere en nous la connoiſſance de lui-même.

Il faut ou que Dieu opere en nous cette connoiſſance, ou que notre eſprit ſe la donne tout ſeul ; or notre eſprit ne ſe donne point tout ſeul la connoiſſance de Dieu. Car ſi notre eſprit formoit tout ſeul cette connoiſſance, ce ne ſeroit qu'avec la connoiſſance des êtres finis qu'il la formeroit ; cela eſt bien clair, parce qu'il n'y a au monde que l'être infini & les êtres finis, & l'expérience d'ailleurs nous

fait

Sect. III. fait voir, que lorſque nous entrons dans le monde, il ne ſe préſente à nous que des êtres finis : ſi donc notre eſprit formoit ſeul la connoiſſance de Dieu, il faudroit qu'il la formât avec la connoiſſance de ces êtres. Or la connoiſſance des êtres finis ne ſuffit pas ſeule pour former la connoiſſance de Dieu; elle peut bien nous faire faire attention à cette connoiſſance que nous portons en nous mêmes ; elle peut bien nous réveiller du profond oubli & de l'aſſoupiſſement, dans lequel nous vivons ſur cette connoiſſance : mais elle ne ſuffit pas pour former cette connoiſſance même, ſi nous ne l'avions pas, comme on vient de le montrer ; par conſéquent notre eſprit ne ſe donnant point tout ſeul cette connoiſſance, il faut reconnoître que Dieu l'opere en lui.

### Corollaire.

On peut conclurre de là même que Dieu nous la donne en naiſſant. Car ſitôt qu'on entre en ce monde, on connoît les objets finis : or la connoiſſance des objets finis ſuppoſe la connoiſſance de l'être infini, comme on vient de le dire dans la propoſition 4. il faut donc que cette connoiſſance nous ſoit donnée au moment que nous naiſſons, & avant que nous entrions dans le monde.

### Proposition VI.

On ne peut connoître Dieu & tout autre objet qu'en deux manieres, ou immédiatement en lui même, ou médiatement dans un autre objet.

### Proposition VII.

Je ne puis voir dans les créatures ce qui n'y eſt pas.

Voir ce qui n'y eſt pas, c'eſt voir le rien & le néant : or je ne puis voir le rien & le néant, puiſque connoître rien & ne rien connoître eſt la même choſe : ainſi en connoiſſant les créatures, je ne puis y voir plus que ce qu'il y a ; car, ſi j'y voiois plus que ce qu'il y a, ce plus, cet excédant de connoiſſance ſeroit connoiſſance du rien & du néant.

### Proposition VIII.

En connoiſſant Dieu je connois plus qu'il n'y a dans les créatures.

Il eſt vrai qu'en connoiſſant Dieu, je connois quelque choſe que je trouve dans les créatures, par éxemple, l'être, la ſubſtance, l'intelligence; mais en connoiſſant Dieu, je connois plus que ce qu'il y a dans les créatures. Car par éxemple, en connoiſſant Dieu, je connois une intelligence infinie, au lieu qu'en connoiſſant les créatures, je ne connois qu'une intelligence finie : or une intelligence infinie eſt plus qu'une intelligence finie. Il en faut dire autant des autres perfections & des autres degrés d'être de Dieu; en un mot en connoiſſant Dieu, je connois un être infini en tout genre, au lieu que les créatures ſont toutes finies, ou au moins ne ſont point infinies en tout genre. On a montré dans la troiſieme propoſition que la limitation n'eſt que le retranchement & la diminution d'un être : or un être ſans diminution & ſans retranchement a plus d'êtres qu'un être limité : ainſi en connoiſſant l'être infini, on connoît plus qu'il n'y a dans les créatures.

### Proposition IX.

Par là je démontre que nous connoiſſons Dieu immédiatement en lui-même. Car ou nous connoiſſons Dieu immédiatement en lui-même, ou nous le connoiſſons médiatement & dans les créatures : or en connoiſſant les créatures nous pouvons bien connoître quelque choſe de ce qui eſt en Dieu ; comme, par éxemple, en connoiſſant trois, je connois quelque choſe qui ſe trouve dans un million ; de même

même auſſi en connoiſſant les créatures on connoît certaines perfections, & toutes les perfections ſont ou formellement ou éminemment en Dieu : mais en connoiſſant les créatures ſeules, nous ne pouvons connoître tout ce que nous connoiſſons en connoiſſant Dieu ; car nous ne pouvons pas voir dans les créatures ce qui n'y eſt pas, ſelon la 7. propoſition : or en connoiſſant Dieu nous connoiſſons ce qui n'eſt pas dans les créatures, en connoiſſant Dieu nous connoiſſons plus que ce qu'il y a dans les créatures ; par conſéquent nous connoiſſons Dieu en lui-même : ce qui étoit à démontrer.

### Proposition X.

La propoſition précédente nous donne une ouverture pour éxaminer la nature même de notre connoiſſance, c'eſt-à-dire, ſavoir ſi nos connoiſſances ſont repréſentatives de Dieu, ou ſi elles ne le ſont point ; mais ſi elles ne ſont que de ſimples perceptions.

Il eſt certain prémierement que nos connoiſſances contiennent certaines perfections qui ſe trouvent en Dieu : je connois, Dieu connoît auſſi : mais ſon intelligence eſt infinie & ſouveraine, la mienne ne l'eſt pas : il eſt donc vrai que mes connoiſſances repréſentent Dieu en quelque choſe, mon ame eſt créée à ſon image.

Secondement, il eſt vrai que toutes mes connoiſſances ſont capables de me conduire à la connoiſſance de Dieu, parce qu'en faiſant réfléxion ſur la moindre de mes connoiſſances, & remontant de degré en degré, je découvrirai, & je ferai attention à l'idée de Dieu qui eſt gravée au fond de mon ame.

Mais la queſtion propoſée n'eſt pas cela : il s'agit de ſavoir ſi l'être de nos connoiſſances repréſente ſi parfaitement l'être de Dieu, qu'en voiant l'un on voie l'autre : comme un miroir repréſente tellement un viſage, qu'en voiant le miroir on n'a beſoin que de cela pour voir le viſage. Si nos connoiſſances ne repréſentent point Dieu d'une maniere ſi parfaite, il faut que nous voyions Dieu immédiatement en lui-même, au lieu que ſi elles le repréſentent ainſi, cela n'eſt pas néceſſaire. Car nous ne pouvons voir Dieu ou qu'immédiatement en lui-même, ou que médiatement dans un autre objet qui le repréſente aſſez parfaitement pour l'y voir. Chap. III.

Or ſi rien de ce que nous connoiſſons, ſi nos connoiſſances elles-mêmes ne repréſentent point Dieu ſi parfaitement, il s'enſuit que nous voions Dieu immédiatement en lui-même.

Examinons donc ſi l'être de nos connoiſſances repréſente Dieu aſſez parfaitement pour qu'en le voiant, & en le voiant lui ſeul, cela nous ſuffiſe pour voir & pour connoître Dieu autant que nous le connoiſſons. Ce que je vois en voiant mes connoiſſances, eſt un objet borné ; & pour m'exprimer nettement, je dis que c'eſt un être de quatre degrés : ce que je connois en connoiſſant Dieu, eſt un être de plus de degrés. Car je vois une intelligence infinie ; & une intelligence infinie marque plus de degrés d'être qu'une intelligence bornée : ainſi en connoiſſant ma propre intelligence, je connois moins de degrés d'être qu'en connoiſſant Dieu qui eſt une intelligence infinie, & non ſeulement une intelligence infinie, mais un être infini en toutes manieres.

Or en connoiſſant le moins je ne connois point le plus, comme on vient de le dire ; par conſéquent en voiant ſeulement mes propres connoiſſances, cela ne ſuffit pas pour connoître Dieu, comme je le connois ; la connoiſſance que j'ai de Dieu ſurpaſſe donc la repréſentation qui ſe peut en faire dans mon ame ; par conſéquent

Sect. III. mes connoiſſances ne ſont point repréſentatives de Dieu, au ſens que j'ai expliqué ce mot. En effet pour être repréſentatives de Dieu en ce ſens, il faudroit qu'elles repréſentaſſent Dieu autant que je le connois, & dans tous les points dans leſquels je le connois; s'il y en avoit quelqu'un d'excepté, ce ne ſeroit plus en elles que je le connoîtrois.

Or mes connoiſſances ne me repréſentent point Dieu autant que je le connois. Pour repréſenter un objet de maniere qu'en voiant l'un on voie l'autre, il faut en contenir virtuellement ou éminemment l'être de ce qu'on repréſente (& les créatures ne contiennent point Dieu) ou avoir un être ſemblable à ce qu'on repréſente, & ſemblable dans tous les points dans leſquels on le repréſente.

Un portrait doit être ſemblable à l'homme dans tous les points dans leſquels il le repréſente; dans les points dans leſquels il eſt diſſemblable, il ne repréſente pas: s'il repréſente un teint fleuri, & que celui du viſage ſoit bazanné, en ce point il ne repréſente point le viſage.

Or mes connoiſſances ne ſont point ſemblables à Dieu dans tous les points dans leſquels je le connois; bien plus elles ſont diſſemblables en certains points; elles ſont finies, Dieu ne l'eſt pas: &c. En un mot elles ne ſont point ſemblables à ce comble d'être & de perfection ſans meſure & ſans bornes que je connois en Dieu, & dans lequel conſiſte la nature & la différence ſpécifique de la Divinité: par conſequent elles ne repréſentent point Dieu dans tous les points que je connois en lui: ainſi en ne voiant qu'elles ſeules je ne puis pas dire, Voilà l'être ſouverainement parfait; comme en voiant le portrait de mon ami qui n'auroit ni le teint, ni les yeux, ni la bouche ſemblables, je ne dirai point, Voilà mon ami, le voilà lui même: par conſéquent mes connoiſſances ne ſont point repréſentatives de Dieu, au ſens que je l'ai expliqué.

### Corollaire.

Il ſuit de cette propoſition que nous connoiſſons Dieu par une perception, & non pas par une repréſentation. Si en connoiſſant Dieu il ſe faiſoit une repréſentation de Dieu dans notre ame, nos connoiſſances ſeroient repréſentatives au ſens que nous venons de réfuter; &, comme elles ne le ſont pas, il faut conclurre que, lorſque nous connoiſſons Dieu, c'eſt Dieu qui eſt l'objet immédiat de notre entendement, qu'il lui eſt intimement préſent, que notre eſprit eſt uni à lui, que cet être ſouverain, qui eſt la ſource de toute intelligence, comme il eſt le principe de tous les êtres, ſe fait appercevoir par notre eſprit, que cette connoiſſance par conſéquent eſt une perception & non une repréſentation.

Je tranche court ſur cette vérité, ſi belle néanmoins & ſi lumineuſe, parce qu'elle ſe trouve traittée d'une maniere admirable & nouvelle dans les ouvrages d'un illuſtre Auteur.

### Corollaire I.

Quoique nous aions dit que nous connoiſſons Dieu immédiatement en lui même, je ne nie point qu'en connoiſſant notre ame, auſſi bien que les autres êtres créés, nous ne puiſſions connoître quelque choſe de ce qui eſt Dieu, comme j'eſpere le dire dans la ſuite.

Secondement, quoique nous connoiſſions Dieu en lui même, une telle connoiſſance de Dieu eſt bien différente de la viſion intuitive, ainſi que j'eſpere auſſi le marquer ailleurs.

### Theoreme.

Nous ne connoiſſons Dieu qu'autant qu'il nous y prédétermine.

Pour

Pour connoître Dieu il faut ou qu'il ſe découvre à nous, ou que nous le découvrions de nous mêmes, ſans qu'il ſe découvre à nous.

Si nous le découvrons de nous mêmes ſans qu'il ſe découvre à nous, ou c'eſt dans les êtres finis & bornés que nous le découvrons ainſi, ou dans lui-même.

On vient de montrer que la connoiſſance des êtres bornés nous conduit à la connoiſſance de Dieu, en nous faiſant faire attention à cette connoiſſance primitive que Dieu a gravée dans le fond de notre ame; mais on a montré auſſi que la connoiſſance des êtres bornés n'a pas aſſez de force & de réalité pour ſuffire toute ſeule à former tout à neuf la connoiſſance de Dieu dans notre ame, en cas qu'elle n'y fût pas. D'ailleurs on a montré auſſi par une conſéquence néceſſaire, que nous connoiſſons Dieu immédiatement en lui-même: d'où je conclus que ſi nous connoiſſons Dieu ſans qu'il ſe découvrît à nous, ce ſeroit en lui-même, & non ailleurs, qu'il faudroit le découvrir.

Or nous ne découvrons point Dieu en lui-même ſans qu'il ſe découvre à nous. Car Dieu poſſede dans la vaſte & immenſe étendue de ſon être une infinité de degrés d'êtres & de perfections qui peuvent être connus; cependant nous n'en connoiſſons que très peu. Dieu eſt infiniment intelligible, & notre intelligence eſt très bornée. Pourquoi donc connoîtrions-nous plutôt certaines perfections que d'autres? Pourquoi ſerions-nous bornés à telles ou telles connoiſſances? Pourquoi ne les étendrions-nous pas ſans meſure? Si notre vûe étoit trop courte pour tout voir à la fois, & pour atteindre à cette immenſité ſans bornes, pourquoi au moins ſucceſſivement ne parcourrerions-nous pas toutes ces perfections & ces degrés d'êtres ſi admirables? Si l'eſſence divine eſt comme un grand livre ouvert devant nos yeux, que ne tournons-nous les yeux à droit & à gauche? Que ne ſatisfaiſons-nous pleinement ce brûlant & inſatiable deſir que nous avons de ſavoir? Pourquoi y a-t-il des vérités inacceſſibles, des profondeurs impénétrables, des myſteres ſecrets & voilés? Pourquoi trouve-t-on dans la voie qui conduit à la vérité tant de difficultés, tant d'obſtacles, tant de limites? N'eſt-il pas viſible qu'il y a un être ſouverain qui éclaire tout homme qui vient dans le monde, & qui taille à chacun ſa portion & ſa meſure? Qu'il ferme & qu'il ouvre, ſelon qu'il le veut, ſon tréſor inépuiſable de ſageſſe & de ſcience? Que c'eſt lui qui eſt le maître intérieur qui parle au cœur & qui lui donne ſes leçons? Que cette ſouveraine raiſon de toutes les intelligences, ce ſoleil de juſtice répand ſes rayons plus ou moins, ſelon les deſſeins adorables de ſa providence? Qu'en un mot ce Dieu qui eſt toute lumiere, & qui néanmoins a voulu habiter dans l'obſcurité, & s'envelopper d'une ſombre nuée, ſe découvre à notre ame, & qu'il ſe cache quand il veut, comme il veut, autant qu'il veut, & par conſéquent que nous ne le connoiſſons qu'autant qu'il nous y prédétermine. CHAP. III.

## CHAPITRE IV.

### *De l'être même de nos perceptions.*

NOus ne connoiſſons Dieu qu'autant qu'il ſe découvre à nous: mais comment s'y découvre-t-il, & de quelle maniere ſe forme en nous cette connoiſſance intime? Ici n'appréhendons point la difficulté de la matiere. La prémotion n'eſt point de ces ſentimens timides & ſuperficiels qui craignent d'être approfondis, & qui ne ſe ſauvent qu'à la faveur des ténebres. Je ſuis perſuadé que, plus nous pourrions pénétrer dans les replis les plus

Sect. III. cachés de notre eſprit, & dans les nœuds les plus ſecrets qu'il a avec la ſouveraine Intelligence, plus nous découvririons la vérité de ce ſyſteme.

### Proposition I.

Dieu ne ſe découvre à nous qu'en nous donnant la perception de ce qu'il nous découvre.

Pour développer cette propoſition, je conçois d'abord que, lorſque que j'apperçois Dieu, il faut de deux choſes l'une, ou que j'agiſſe ſur Dieu, ou que Dieu agiſſe ſur moi. Il faut ou que moi plein de connoiſſance je tourne du côté de Dieu mes regards, & que, ſans rien recevoir de lui, ce ſoit moi qui faſſe tomber ſur lui la vue de mon intelligence; ou bien que Dieu répande ſur mon eſprit ſa lumiere, & qu'il ſe faſſe connoître à moi, en me donnant la perception de lui-même.

Je conçois donc qu'afin que j'apperçoive Dieu, il faut qu'il ſe faſſe une communication ou de lui à moi, ou de moi à lui. Cette communication me paroît néceſſaire; car la ſeule préſence ne ſuffit point pour me donner la connoiſſance, la ſeule préſence du lieu ne ſuffit pas. S'il y avoit quelque choſe que je duſſe connoître par le moien de cette préſence, ce ſeroit ſans doute l'intérieur de mon corps, la configuration de mon cerveau, ſes traces, ſes fibres, ſes mouvemens, en un mot le dedans de ma machine; & cependant il n'y a rien que je voye & que je connoiſſe moins.

En effet quelle proportion y a-t-il entre être dans le même lieu & connoître? L'eſprit d'ailleurs eſt-il dépendant des lieux? Après tout un objet a beau être dans le même lieu que mon eſprit (ſi tant eſt que notre eſprit ſoit dans le lieu par ſa ſubſtance, ce que je ne diſcute pas maintenant) mon eſprit pour le connoître doit en être averti, & il ne peut être averti que par la penſée qu'on lui en donnera: il faut donc qu'on lui donne la penſée.

Si la préſence du lieu ne ſuffit point, la préſence de ſubſtance & d'éxiſtence ſuffit encore moins. L'ame de Pierre éxiſte, & j'éxiſte auſſi, mais elle éxiſtera à jamais ſans que je la connoiſſe, ſi l'on ne m'en donne la connoiſſance. L'être de mon eſprit eſt un, ſimple; il eſt ce qu'il eſt, il eſt renfermé en lui-même, il n'eſt rien de tout ce qui eſt hors de lui; ainſi tout ce qui eſt hors de lui, eſt par rapport à lui comme s'il n'étoit pas, à moins qu'il n'y ait communication, c'eſt-à-dire, que cet être extérieur n'ajoute quelque choſe à mon eſprit, ou qu'il ne lui diminuë; par là je prouve mon affirmative, & je dis que pour appercevoir Dieu, il faut ou que j'agiſſe ſur Dieu même, ou que Dieu agiſſe ſur moi.

Or on ne peut dire que j'agiſſe ſur Dieu, prémierement par la raiſon que je viens d'alléguer dans le chapitre précédent, parce que ſi c'étoit en tournant mes regards, & en ouvrant les yeux de l'eſprit que j'apperçuſſe Dieu ſans rien recevoir de lui, je l'appercevrois ſans meſure; car qu'eſt-ce qui m'arrêteroit? Dieu eſt intelligible, il eſt tout entier préſent au fond de mon ame, il ne pourroit ſe cacher qu'en s'empêchant d'être intelligible, & il ne le peut pas, car il faudroit s'empêcher d'être être; ou en m'empêchant d'être intelligent ſur certains points de ſon eſſence; mais ce ſont les mêmes yeux de mon eſprit qui ſans aucun changement, ſelon l'opinion que je réfute, verroient une perfection de Dieu, & qui verroient ſucceſſivement toutes les autres, lorſque je voudrois les y appliquer. Il faudroit ou m'ôter toute vue des perfections de Dieu, & me crever les yeux de l'eſprit; ou leur donner libéralement la vue de toutes les perfections & de tous les objets

ſur

ſur leſquels mon eſprit pût ouvrir les yeux, c'eſt-à-dire, ſur lesquels je voudrois faire attention ; ainſi en Dieu je verrois tout ce que je voudrois : or combien cela n'eſt-il pas faux & ridicule ?

Secondement, c'étoit une ancienne opinion, ſur laquelle l'expérience a deſabuſé les Philoſophes, que dans la viſion corporelle, les yeux ne recevoient rien des corps, mais qu'au contraire c'étoit eux qui répandant ſur les corps leurs influences, & qui pleins de rayons viſuels les lançoient de quelque côté qu'il plaiſoit à l'ame d'en ordonner.

Or cette idée ſi fauſſe & ſi ridicule pour la viſion corporelle, ne l'eſt pas moins pour celle de l'eſprit ; l'expérience en eſt la preuve. Si c'étoit par cet épanchement de l'eſprit que ſe fît la connoiſſance ; il y auroit une infinité d'objets que nous connoîtrions quand nous le voudrions, & que nous ne connoiſſons pas. Qui empêcheroit par éxemple, l'eſprit d'ouvrir les yeux ſur la configuration de notre cerveau, ſur ſes traces, ſes nerfs, & plus que tout cela, comme je le dirai dans la ſuite, ſur lui même, & ſur ſon propre fond ?

Troiſiémement, il eſt abſurde & intolérable de dire que nous agiſſons ſur Dieu. Car agir c'eſt produire, c'eſt avoir un effet ; & d'ailleurs, pour acquérir la connoiſſance d'un objet qu'on ne connoiſſoit pas, il faut une communication réelle entre l'objet immédiat & l'eſprit ; & comment deux êtres ſimples peuvent-ils ſe communiquer réellement, ſi non par l'être, c'eſt-à-dire, ou en ſe donnant, ou en le recevant l'un de l'autre ? Or quelle folie & quel blaſpheme, que la créature donnât à Dieu, & operât quelque choſe qui touchât ſon être !

Quatriémement, quand de non-connoiſſant & de non-appercevant on devient appercevant, ou que de moins-connoiſſant on devient plus-connoiſſant, il faut acquérir une nouvelle modalité réelle : or toute modalité réelle eſt un être, comme on l'a montré ailleurs ; ainſi il faut acquérir un être ; il faut donc que Dieu nous le donne : mais développons cette dernière raiſon, & pour la diſcuter avec plus d'étendue, je déduis les propoſitions ſuivantes. CHAP. IV. Sect. I.

## PROPOSITION II.

Je reprens ce que je viens d'avancer, & je dis que la perception ou la connoiſſance de l'être infini (il faut dire la même choſe de la connoiſſance des autres objets) cette connoiſſance, dis-je, eſt un être ou un néant. On ne peut pas dire que cette connoiſſance ſoit un néant. Si cela étoit, connoître & ne point connoître ſeroient la même choſe, il n'y auroit point de différence entre la perception & le néant de perception : d'ailleurs la connoiſſance de l'être eſt elle-même intelligible, elle a des propriétés, elle eſt vraye, certaine, & évidente, tantôt plus grande, & tantôt moindre, &c. Donc la connoiſſance de l'être infini n'eſt pas un néant, c'eſt une réalité, c'eſt un être.

## PROPOSITION III.

Je ſuppoſe un eſprit qui vient d'acquérir la connoiſſance de l'être infini qu'il n'avoit point ; ou qui ne connoiſſant que très peu l'être infini, le connoît enſuite plus parfaitement. On n'éxamine pas ſi la premiere ſuppoſition eſt poſſible ou impoſſible.

Poſé cette ſuppoſition, il eſt clair que cet eſprit n'avoit point cette réalité de connoiſſance de l'être infini, puiſqu'il vient de l'acquérir.

Mais je demande s'il avoit quelque réalité, quelque être équivalent, ou s'il n'en avoit point. Un éxemple mettra cette queſtion plus au jour, & dans le point du dénouement. Un morceau de cire qui peſe une livre, n'a pas un être égal à un morceau de cire qui en peſe deux ; au

Sect. III. lieu qu'un morceau de cire qui a une figure ronde a équivalemment la réalité d'une figure quarrée. Ainſi pour faire d'un morceau de cire peſant une livre, un morceau de cire qui en peſe deux, il faut y ajouter un nouvel être, ſavoir une livre de cire, au lieu que pour faire d'un morceau de cire rond un morceau de cire quarré, il n'eſt pas néceſſaire d'y introduire un nouvel être, il ſuffit de ranger différemment les parties réelles du même morceau de cire.

Je dis de même dans notre queſtion: ou cet eſprit qui n'avoit pas la connoiſſance qu'il vient d'acquérir, avoit un être équivalent à cette connoiſſance; &, pour lui donner cette connoiſſance, il n'a pas été néceſſaire de lui ajouter aucun être nouveau: ou cet eſprit n'avoit pas un être équivalent; &, pour former cette connoiſſance, il a fallu lui donner quelque être nouveau: il n'y a point de milieu dans cette alternative.

### Theoreme.

Quand même on ſuppoſeroit que cet eſprit auroit un degré d'etre équivalent à la connoiſſance qu'il n'a pas encore, je ſoutiens qu'il faudroit toujours une prémotion phyſique pour former cette connoiſſance.

### Demonstration.

Pour former la connoiſſance de l'être infini, quand même on auroit un degré d'etre équivalent à cette connoiſſance, ou l'on auroit beſoin de l'operation de Dieu, ou l'on n'en auroit pas beſoin. On peut raiſonner de même de la connoiſſance de tous les autres objets.

Si l'eſprit n'a pas beſoin de l'opération de Dieu, il formera en lui même autant de connoiſſance qu'il eſt capable d'en avoir, il le fera dans un inſtant, il le fera ſans aucune difficulté, auſſitôt qu'il le voudra, il ſe donnera même autant d'étendue de connoiſſance qu'en ont ceux qui jouiſſent de la viſion de Dieu pleine & intuitive; ce qui eſt évidemment abſurde. Je prouve la majeure, car il n'y a qu'elle qu'on puiſſe conteſter.

Cet eſprit porte en lui même toute la réalité de cette connoiſſance, il n'a beſoin de rien pour développer tout ſon être, & pour en faire la connoiſſance de l'être infini; il le fait en voulant le faire, aucun obſtacle ne pourra l'en empêcher. Car on ne peut faire obſtacle à l'eſprit, qui eſt un être ſimple, qu'en formant, ou anéantiſſant quelque choſe de ce qui eſt en lui, c'eſt-à-dire, ſa penſée, ſes volontés. D'ailleurs quelque impreſſion que l'on donnât à cet eſprit, dès-là qu'on ſuppoſe qu'il n'a beſoin de rien pour former ſes connoiſſances, qu'il les fait en le voulant; auſſitôt qu'il le voudra, il le fera, il le fera autant qu'il voudra; il ne manquera pas d'ailleurs de vouloir le faire, ſi l'on ſuppoſe, comme on eſt obligé de le faire dans cette opinion, qu'il connoîtra que c'eſt en cela que conſiſte ſon bonheur.

De plus, quand même il ne le feroit pas, il ſeroit auſſi parfait, métaphyſiquement parlant, que s'il l'avoit fait; car une cauſe qui contient ſon effet tout entier, eſt auſſi parfaite avant que de le produire, qu'après l'avoir produit. Concluons que cet eſprit auroit beſoin de l'opération de Dieu pour former la connoiſſance de l'être infini.

Or cette opération eſt ou concomitante, ou prédéterminante. La concomitante ne ſuffit pas; car, poſé cette opération ſeule, l'eſprit ſe donneroit encore toute ſorte de connoiſſances dès le prémier moment qu'il le voudroit, il ne trouveroit rien qui l'en empêchât; rien de la part de lui même, puiſqu'il contiendroit toute la réalité de cette connoiſſance; rien de la part de Dieu, puiſque le concours eſt tou-

toujours préſent à la créature qui ſe détermine: il n'auroit donc qu'à ſe déterminer. Ainſi en n'admettant qu'un concours concomitant, on retomberoit dans les mêmes inconvéniens, dans leſquels on tomberoit ſi l'on n'en admettoit aucun: par conſéquent il faudroit une action de Dieu prédéterminante pour modifier cet eſprit, & pour lui faire tirer de ſon être la connoiſſance de l'être infini.

### Autre Demonstration.

Afin que l'eſprit formât la connoiſſance de l'être infini avec cet être équivalent, il faudroit qu'il voulût former cette connoiſſance, & pour le vouloir, il faudroit qu'il la connût, par conſéquent qu'il eût déjà cette connoiſſance : c'eſt un cercle qui démontre la néceſſité de l'opération de Dieu pour former & déterminer cette connoiſſance.

De plus, pour former la connoiſſance de l'être infini avec cet être équivalent, il faudroit ſavoir comment s'y prendre. Car comment ſe repréſenteroit-on l'être infini tel qu'il eſt, ſi on ne le connoiſſoit auparavant ? Et comment en formeroit-on la connoiſſance ſans ſe le repréſenter ? Enfin pour abréger, afin que l'eſprit formât cette connoiſſance, il faudroit qu'il agît: or qu'eſt-ce que cette action ? Eſt-ce un être de plus que la puiſſance ſimple d'agir ? Eſt-ce Dieu qui l'ajoute à la puiſſance ? &c. Ce qui revient aux mêmes raiſonnemens que nous avons faits.

### Proposition IV.

Un eſprit qui n'a pas la connoiſſance de l'être infini, n'a pas un degré d'être équivalent à cette connoiſſance; ainſi pour former la connoiſſance de l'être infini, il faut un degré d'être nouveau, de même auſſi pour augmenter dans cette connoiſſance.

Chap. IV.

### Demonstration.

Cette matiere eſt un peu abſtraite: tâchons de la rendre ſenſible.

La réalité de la figure d'un corps conſiſte dans mille & mille parties de la matiere qui ſont arrangées d'une certaine maniere, & qui terminent la ſurface de ce corps ; ainſi la raiſon pour laquelle un morceau de cire d'une figure ronde, par exemple, contient équivalemment la réalité d'une figure quarrée, c'eſt que contenant actuellement une infinité de parties, il contient par conſéquent tout ce qui doit compoſer la figure quarrée, ſans qu'il ſoit néceſſaire d'ajouter aucun être nouveau.

Or on ne peut pas dire qu'un eſprit qui n'a point la connoiſſance, ait tout ce qu'il faut pour compoſer la connoiſſance; qu'un eſprit qui n'a point la connoiſſance de l'être infini, ait tout ce qu'il faut pour compoſer la connoiſſance de l'être infini.

Car il faut raiſonner tout autrement de la production d'une figure que de celle de la connoiſſance. On forme une figure quarrée de parties qui ne ſont point des figures quarrées, ſans y rien ajouter, parce que la figure quarrée n'eſt point un être ſimple, mais un compoſé ; au lieu qu'on ne peut point produire la connoiſſance de ce qui n'eſt point la connoiſſance, ſans y rien ajouter, parce que la connoiſſance eſt un être ſimple qui n'a aucunes parties. Ainſi un eſprit qui n'a aucune connoiſſance, n'a point ce qu'il faut pour compoſer la connoiſſance; un eſprit qui n'a la connoiſſance que d'un être fini, n'a point tout ce qu'il faut pour compoſer la connoiſſance de l'être infini, parce que cet eſprit n'a point un être équivalent. Par conſéquent auſſi, pour donner la connoiſſance à un eſprit qui ne l'a point, il faut lui donner quelque nouveau degré d'être,

Sect. III. d'être, puiſque cette connoiſſance eſt un être, ſelon la ſeconde propoſition. De même, pour donner la connoiſſance de l'être infini à un eſprit qu'on ſuppoſeroit n'avoir qu'une moindre connoiſſance, il faut lui ajouter quelque degré d'être: c'eſt ce qui étoit à démontrer.

AUTRE DEMONSTRATION.

Pour donner la connoiſſance à un eſprit qui ne connoiſſoit point, ou pour donner une connoiſſance plus étendue à un eſprit qui connoiſſoit moins, il faut ou qu'on lui donne un nouveau degré d'être, ou que, ſans aucune addition d'être, le degré d'être que cet eſprit avoit, devienne lui même cette connoiſſance; il n'y a point de milieu entre ces deux partis, ſelon la 4. propoſition: or on ne peut pas ſoutenir le ſecond, c'eſt-à-dire, que cet être qui n'étoit pas la connoiſſance d'un degré, devienne cette connoiſſance. Cette propoſition a deux parties; éxaminons les ſéparément.

Prémierement, on ne peut pas dire que cet être qui n'étoit pas la connoiſſance, devienne connoiſſance ſans aucune addition d'être. Si le même être de non-connoiſſant devenoit connoiſſant ſans aucune addition, ce ne ſeroit pas quelque choſe de plus, de connoître, que de ne pas connoître: cet être ne ſeroit pas plus parfait lorſqu'il connoîtroit, que lorſqu'il ne connoîtroit pas, il n'auroit nul degré de perfection, de bonté, d'être de plus: or c'eſt ce qu'on ne peut ſoutenir: donc on ne peut pas dire non plus que cet être qu'on ſuppoſe n'être pas la connoiſſance, devienne la connoiſſance: donc pour donner la connoiſſance à un eſprit qui n'a pas la connoiſſance, il faut lui donner un être nouveau.

Secondement, on ne peut pas ſoutenir que, ſans aucune addition, la connoiſſance d'un tel degré d'être devienne la connoiſſance d'un autre degré d'être totalement différent. La connoiſſance de l'être A. ne ſuffit point pour connoître A. plus B. par conſéquent afin qu'un eſprit qui ne connoît que l'être A. connoiſſe A. plus B. il faut ajouter à la connoiſſance de A. la connoiſſance de l'être B. Un morceau de cire d'une livre ne deviendra pas un morceau de cire de deux livres, à moins qu'on n'y ajoute une livre de cire qui n'y étoit pas. Je ne croi pas que perſonne oſe ſoutenir que la connoiſſance de l'être A. ſoit ſuffiſante pour connoître A. plus B. la propoſition eſt évidente par les propres termes. Elle eſt évidente par l'expérience: car nous ſentons bien, lorſque nous n'avons qu'une petite lueur de connoiſſance, que nous ne connoiſſons pas au delà d'une certaine étendue, & qu'il s'en faut bien que nous connoiſſions autant que nous eſpérons connoître dans le ciel. Cet eſprit qui n'a que la connoiſſance de A. n'eſt pas auſſi parfait que celui qui a la connoiſſance de A. plus B. ainſi la connoiſſance de A. ſeulement ne ſuffit pas pour connoître A. plus B. donc il faut ajouter la connoiſſance de B. à la connoiſſance de A. pour connoître l'un & l'autre: or la connoiſſance de B. eſt une réalité comme la connoiſſance de A. donc pour acquérir une connoiſſance nouvelle il faut acquérir une réalité nouvelle.

D'ailleurs un eſprit n'acquiert pas une nouvelle connoiſſance, comme un corps acquiert une nouvelle figure. Car un morceau de cire d'une figure ronde acquiert une figure quarrée ſans aucune addition; mais ce qui eſt bien remarquable, & qui prouve invinciblement la propoſition, c'eſt que ce morceau de cire n'acquiert la figure quarrée qu'en perdant la ronde; au lieu que l'eſprit acquiert la connoiſſance B. ſans perdre la connoiſſance A. Cependant la connoiſſance A. eſt un être, comme on l'a montré, la connoiſſance B. eſt,

eſt auſſi un être; donc la connoiſſance A. plus la connoiſſance B. eſt un être, plus un être; par conſéquent l'eſprit n'acquiert la connoiſſance B. que par addition: par conſéquent encore l'eſprit qui n'avoit que la connoiſſance A. n'avoit pas un être équivalent à la connoiſſance A. plus B.

### Corollaire I.

Il s'enſuit de là, que ce que Dieu donne à un eſprit qui ne connoît pas, pour le rendre connoiſſant, n'eſt pas ſeulement quelque être, indifférent à devenir connoiſſance, ou à ne pas le devenir, & dont il ne dépende plus que de l'eſprit de faire ou de ne pas faire à ſon gré des connoiſſances. Car, afin qu'un eſprit eût tout ce qu'il faut pour faire de nouvelles connoiſſances, & qu'il ne dépendît plus que de lui d'en faire quand il lui plairoit, il faudroit que cet eſprit contînt un être équivalent à ces connoiſſances; car une cauſe doit contenir ſon effet: or un eſprit qui n'a pas la connoiſſance, ou qui n'a pas encore certaines connoiſſances, ne contient point équivalemment ces connoiſſances, ſelon ce qui vient d'être dit; il faut, pour les faire naître, donner à l'eſprit quelque degré d'être nouveau: par conſéquent &c.

### Corollaire II.

Il faut que Dieu forme ce degré d'être qui eſt la connoiſſance de l'être infini. Car 1. l'eſprit ne le formera pas tout ſeul; celui qui ne contient que quatre degrés d'être, par éxemple, n'eſt pas capable tout ſeul d'en former cinq. 2. Aucune créature extérieure ne peut former immédiatement dans notre ame aucun degré d'être; on l'a montré. 3. Il faut que ce ſoit Dieu qui forme ce degré d'être dans notre ame. Raſſemblons ces propoſitions dans un théoreme.



Chap. IV.

### Theoreme.

Dieu ne ſe fait connoître à l'eſprit que parce qu'il forme dans l'eſprit la connoiſſance de l'être infini, & il la forme par une prémotion phyſique.

### Demonstration.

La connoiſſance de l'être infini eſt un être ſelon la 2. propoſition: pour la former dans un eſprit qui ne l'a pas, il eſt néceſſaire de former un degré d'être nouveau, ſelon la 4. propoſition: il faut que Dieu forme cet etre, ſelon le 2. corollaire; donc, afin que Dieu ſe faſſe connoître à l'eſprit, il faut qu'il forme dans l'eſprit la connoiſſance de l'être infini. S'il forme cette connoiſſance, il prémeut: car la connoiſſance eſt l'action de la créature; l'action de Dieu qui forme cette connoiſſance, la précede & la détermine: elle la précede, puis qu'une cauſe précede ſon effet; elle la détermine, car ſi c'étoit l'eſprit qui déterminât ce que Dieu donne pour faire des connoiſſances, ce qu'il donne devroit être indifférent: or c'eſt ce qu'on a réfuté dans le prémier corollaire: par conſéquent cette opération de Dieu précede, produit, détermine l'action de notre eſprit. Or la prémotion eſt une action de Dieu qui produit & qui détermine l'action de la créature: donc Dieu ſe fait connoître à notre eſprit en formant en lui la connoiſſance de l'être infini par la prémotion phyſique. C'eſt ce qui étoit à démontrer.

Par la même raiſon, on peut montrer que Dieu ne ſe fait connoître plus ou moins à l'eſprit que parce qu'il forme dans l'eſprit plus ou moins de connoiſſance par la prémotion phyſique. Pour former plus ou moins de connoiſſance dans l'eſprit, il faut lui donner plus ou moins d'être: or Dieu forme non ſeulement le prémier être, mais encore tous les degrés nou-

Sect. III. veaux : & pour cela, comme on vient de le dire, il faut une prémotion. Nous montrerons ailleurs comment Dieu fait que nous contribuons ; que nous coopérons, en un mot que nous agiſſons dans cette production de connoiſſance, & comment Dieu forme une connoiſſance par une autre.

## CHAPITRE V.

### *De la connoiſſance des autres objets, & prémierement de la connoiſſance des corps.*

LA connoiſſance des êtres créés ſe réduit à celle des eſprits & des corps, & à la connoiſſance de l'eſſence & de l'éxiſtence des uns & des autres. Mais avant que de montrer le beſoin de la prémotion ſur chacune de ces connoiſſances en particulier, nous pouvons profiter des raiſonnemens que nous venons de faire, pour le montrer d'une maniere plus générale.

### THEOREME.

C'eſt Dieu qui nous donne la connoiſſance des êtres créés.

Appliquons à ce théoreme les deux choſes qui ont été démontrées, prémierement, que la connoiſſance eſt un être, & que, pour donner une nouvelle connoiſſance, il eſt néceſſaire que Dieu forme en nous un nouveau degré d'être : ſecondement, que quand même, pour former la connoiſſance, il ne ſeroit pas néceſſaire de former un nouvel être, on auroit toujours beſoin de la prémotion.

### PROPOSITION I.

Nous pouvons connoître les êtres créés en connoiſſant Dieu : Dieu les connoît ainſi en ſe connoiſſant lui même. L'eſſence de Dieu contient éminemment tous les êtres : par conſéquent ſi Dieu veut ſe découvrir à nous de cette maniere ; en le connoiſſant, nous connoîtrons les êtres créés : donc nous pouvons les connoître. Ainſi reſte à éxaminer ſi nous les connoiſſons effectivement de cette maniere : c'eſt ce que je vais éxaminer.

### PROPOSITION II.

J'éxamine d'abord la connoiſſance de la matiere, & parcourant les moiens qui peuvent me la donner, je trouve ou qu'il faut que ce ſoit moi-même qui agiſſe ſur la matiere, pour m'en procurer la connoiſſance ; ou que ce ſoit un être diſtingué de moi qui agiſſe ſur moi. Si c'eſt un être diſtingué de moi, ou c'eſt la matiere même, ou c'eſt une autre créature, ou c'eſt Dieu.

### PROPOSITION III.

On ne peut pas dire que ce ſoit mon ame qui agiſſe ſur la matiere, pour s'en procurer la connoiſſance.

Si c'étoit mon ame qui agît ſur la matiere même, & qui, en répandant ſur elle ſes influences, s'en donnât la connoiſſance, la matiere qu'elle connoîtroit le mieux, ce ſeroit celle qui lui ſeroit la plus voiſine, ce ſeroit le dedans de notre corps, les reſſorts de notre machine, les mouvemens du cerveau : or c'eſt celle qu'elle connoît le moins.

De plus, ou notre ame devroit connoître ſans exception tous les corps du monde, ou ſeulement ceux qui lui ſont préſens (ſi néanmoins on peut dire correctement que l'ame eſt ſuſceptible de ce contact immédiat, de cette préſence locale.) Car ou l'ame ne pourroit agir que ſur les corps qui la touchent, & elle ne connoîtroit qu'eux ; ou elle pourroit agir ſur les corps mêmes qui ne la touchent pas, & pour lors elle pourroit auſſi aiſément percer par ſa connoiſſance dans les entrailles de

de la terre, qu'elle feroit dans les objets les plus à portée.

Enfin pour ne point trop s'étendre ſur des matieres qui ſont maintenant hors de conteſtation, & ne point rebattre trop au long les mêmes choſes que nous avons dites ſur la connoiſſance de Dieu, je reviens toujours à mon principe. Pour ſe donner une nouvelle connoiſſance, il faut un nouveau degré d'être : or l'ame qui n'a point ce nouveau degré d'être, ne ſe le donnera point toute ſeule, car le moins ne fait pas tout ſeul le plus : donc &c.

### Proposition IV.

On ne peut pas dire que la matiere agiſſe immédiatement ſur mon ame, pour me donner cette connoiſſance : on ne peut pas dire non plus que ce ſoit une autre créature. Les preuves de l'un ſerviront à l'autre, & l'on en a déja apporté ailleurs.

Qu'on donne ici la torture à ſon imagination, qu'on fabrique des inventions & des ſubtilités ; ſi la matiere, ſoit par elle-même, ſoit par les eſpeces qu'elle envoie dans mon ame, lui donne une telle connoiſſance, il faut qu'elle lui donne une réalité & un être : or c'eſt ce que la matiere ne peut pas. La matiere ne peut former que de la matiere, elle eſt eſſentiellement diviſible à l'infini ; tout ce qu'elle donnera, ſera de même, & aura une infinité de parties réellement diſtinguées.

La matiere ne peut ni former, ni donner un être d'une autre eſpece, car elle ne peut donner ce qu'elle n'a pas : or ſi la matiere ne peut donner, ou former, ou communiquer qu'un être qui ait des parties réellement diſtinguées & ſéparables, jamais elle ne peut donner la connoiſſance ; la connoiſſance ne peut ſe former d'un tel être ; la connoiſſance eſt un être ſimple qui n'a point de parties, & en qui tout eſt réellement un.

Et il le faut bien ; car ſi la connoiſſance étoit compoſée de pluſieurs parties diſtinguées, & dont l'une ne ſeroit pas l'autre, ces petites parties ſeroient autant de petites intelligences, & comme elles ne ſe communiqueroient point réellement l'une à l'autre, puiſque ce ſeroit des êtres réellement diſtingués, l'une ne ſauroit pas ce que connoîtroit l'autre ; par conſéquent l'eſprit ne pourroit jamais ni appercevoir, ni comparer tout ce qu'il connoît, il ne pourroit réfléchir ſur lui même : la connoiſſance eſt donc un être eſſentiellement un : par conſéquent la matiere & tous ſes effets étant des êtres diviſibles, ce n'eſt point la matiere qui donne la connoiſſance à l'eſprit. CHAP. V.

On pourroit apporter ſur cela une foule de preuves & d'expériences : mais c'eſt une vérité trop certaine pour ſe mettre tant en frais pour la prouver. Ajoutons ſeulement qu'une connoiſſance nouvelle donnée à l'eſprit eſt un nouveau degré d'être, comme on l'a prouvé : or la matiere ne peut former de nouveaux degrés d'être : donc &c.

### Proposition V.

Dieu donne à l'ame la connoiſſance de la matiere, ou c'eſt l'ame qui ſe la donne toute ſeule, ou c'eſt un être diſtingué d'elle ; l'ame ſeule ne ſe la donne pas ; aucun être étranger ne peut la lui donner, ni la matiere même, ni une autre créature, comme on vient de le montrer : donc c'eſt Dieu qui la lui donne.

### Theoreme.

Dieu donne cette connoiſſance par une opération prédéterminante.

Dieu donne cette connoiſſance telle qu'elle eſt, il donne la connoiſſance de la matiere, & non d'un autre objet ; donc il donne déterminément telle connoiſſance, il prédétermine par conſéquent, puiſque

Sect. III. l'opération divine détermine l'opération de la créature. En effet, ſi Dieu ne faiſoit que donner en général une connoiſſance à notre ame, ſans lui donner la connoiſſance déterminée de tel ou tel objet, comment notre ame feroit-elle pour en faire toute ſeule déterminément la connoiſſance de la matiere ? Il faudroit pour cela que notre ame fût auparavant ce que c'eſt que la matiere pour réuſſir à former au juſte ſa connoiſſance, & pour ne pas manquer ſon coup : il faudroit par conſéquent qu'elle eût déja la connoiſſance de la matiere avant que d'en former la connoiſſance ; donc Dieu nous donne déterminément la connoiſſance de tel objet : donc il prédétermine nos actions.

### Proposition VI.

La connoiſſance que Dieu nous donne de l'étendue, a pour objet immédiat ou l'étendue corporelle même, ou quelque autre objet qui la repréſente, c'eſt-à-dire, ou nous connoiſſons l'étendue corporelle immédiatement en elle même, ou nous la connoiſſons comme dans un miroir, c'eſt-à-dire, dans un objet qui la repréſente.

### Proposition VII.

Nous ne connoiſſons point l'étendue immédiatement en elle même.

#### I. Preuve.

L'objet de la connoiſſance que Dieu me donne de l'étendue, eſt immenſe & infini en grandeur ; la connoiſſance que j'ai de l'étendue me fait connoître une étendue d'une grandeur ſans bornes & qui ſurpaſſe toute étendue finie. Si je conçois que le monde eſt rond, je conçois un quarré plus grand que ce rond & qui renferme ce rond, & je conçois encore un autre rond qui renferme ce quarré ; ainſi de ſuite à l'infini, en ſorte que l'objet de la connoiſſance que j'ai de l'étendue, eſt inépuiſable & infini.

Non ſeulement même cet objet eſt infini, mais il eſt néceſſaire qu'il ſoit infini, ſuppoſé au moins que je connoiſſe l'étendue. Car je ne puis connoître l'étendue que comme bornée, ou comme infinie : or je ne puis avoir ſimplement la connoiſſance d'une étendue bornée : car ſi j'avois la connoiſſance d'une étendue bornée, je penſerois, ou au moins je pourrois penſer qu'elle eſt bornée, je pourrois la connoître comme finie. Or, comme on l'a montré dans le 3. chapitre, on ne peut connoître le fini comme fini, ſans connoître l'infini : je ne puis donc avoir ſimplement la connoiſſance d'une étendue bornée, & dès là que je conçois l'étendue, il eſt néceſſaire que l'objet de mon eſprit ſoit immenſe & infini : or l'étendue corporelle qui frappe nos ſens, ne s'étend pas au delà du firmament & des étoiles ; &, quelque vaſte que ſoit cette étendue, quelque ſurprenante que ſoit cette diſtance, nous ſentons que notre eſprit porte ſes vues bien au delà, & que tout ce grand monde ſe réduit à un point qui devient preſque imperceptible, qui s'évanouit en préſence de cette immenſe grandeur que nous concevons par notre eſprit. L'objet donc de cette conception eſt bien autre que cette étendue corporelle qui nous environne. Qui oſera aſſurer que le monde eſt d'une grandeur infinie, & qui égale la connoiſſance que nous avons de la matiere ? Je dis plus ; quand on oſeroit ſoutenir que le monde eſt actuellement infini en étendue, au moins on ne pourroit pas prétendre qu'il eſt néceſſaire qu'il ſoit tel, ſuppoſé que nous connoiſſions la matiere comme nous la connoiſſons. Car il n'y a aucune répugnance que Dieu n'ait créé qu'un monde borné, & que nous ayons néanmoins la même connoiſſance d'une étendue infinie.

Je reprens les propoſitions. L'objet de

de la connoiſſance que j'ai de l'étendue, eſt immenſe & infini; il eſt même néceſſaire qu'il ſoit tel, dès que je connois l'étendue.

Or l'étendue corporelle qui frappe nos ſens, n'eſt point immenſe & infinie en grandeur : on peut encore moins dire qu'il ſoit néceſſaire qu'elle ſoit ainſi : donc l'objet de la connoiſſance que j'ai de l'étendue, eſt autre que l'étendue même corporelle; par conſéquent ſi je connois l'étendue corporelle, c'eſt dans ce grand objet qui eſt l'objet immédiat de ma connoiſſance, que je la connois.

### Corollaire I.

Il eſt aiſé de réfuter par là ceux qui ont prétendu que l'objet immédiat de la connoiſſance eſt l'étendue même bornée, & qu'avec cette ſeule connoiſſance l'ame forme la connoiſſance d'une étendue infinie en grandeur, ſans que Dieu la lui donne ; car avec le moins on ne réuſſit pas à faire le plus : or la connoiſſance d'une étendue bornée eſt moins que la connoiſſance d'une étendue infinie : donc &c.

Qu'on n'objecte pas que dans un miroir on voit une vaſte campagne : car, dans cet éxemple, il faut prendre garde de confondre deux choſes très différentes; ce que vous voiez dans ce miroir, & ce qui ſe réveille dans votre ame à l'occaſion de ce que vous voiez. Ce que vous voiez eſt une image plus petite que le miroir ; jamais un miroir d'un pied ne contint une image qui eût une toiſe; au contraire l'image que vous voiez dans le miroir n'excede point les bords du miroir, elle eſt plus petite que le miroir. Mais ce qui ſe réveille dans votre ame à l'occaſion de la vue de cette image, c'eſt l'idée d'une grande étendue. Cette idée d'une vaſte étendue qui ſe réveille dans votre ame, y étoit dès auparavant, ce n'eſt point la vue de cette image qui l'y a miſe ; diſtinguons ſoigneuſement ces deux choſes. Cette objection même fournira une preuve. Chap. V.

L'image que je vois dans un miroir, eſt renfermée dans le miroir : par conſéquent comme l'étendue corporelle éxiſtante, qui eſt finie en grandeur, eſt un objet trop petit pour renfermer ou même égaler la connoiſſance que nous avons de l'étendue, il s'enſuit que l'objet immédiat de ma connoiſſance n'eſt point cette étendue, & que ce n'eſt point en elle que je conçois une étendue d'une grandeur infinie.

### Corollaire II.

Par ces mêmes principes on peut encore détruire une fauſſe imagination qui pourroit ſe préſenter à l'eſprit ; c'eſt que Dieu nous donne deux connoiſſances totalement diſtinguées de l'étendue, l'une qui a pour objet immédiat l'étendue immenſe & infinie, par le moien de laquelle nous connoiſſons auſſi l'étendue bornée, qui eſt par conſéquent l'objet médiat; & l'autre qui auroit pour objet immédiat l'étendue même finie, en ſorte que ces deux connoiſſances ſeroient comme deux vues du même objet corporel que l'on verroit & dans un miroir, & en même temps hors du miroir. Mais cette ſeconde connoiſſance paroît fort inutile ; car dès là qu'on connoît l'étendue corporelle finie dans l'étendue infinie, & qu'il eſt néceſſaire que cela ſoit ainſi, il eſt fort inutile que Dieu nous en donne une ſeconde connoiſſance qui ait cette étendue pour objet immédiat.

D'ailleurs je ne voi pas comment ces deux connoiſſances ſe réuniroient dans notre ame, je ne trouve en elles aucun point de réunion : or toutes ſes connoiſſances doivent ſe réunir au moins dans quelque point, comme nous l'expliquerons dans le dernier chapitre.

Enfin la preuve ſuivante me paroît

Sect. III. montrer par expérience que cela n'eſt pas ainſi.

### Autre Preuve
### *de la VII. Propoſition.*

L'objet immédiat de notre connoiſſance doit être actuel & éxiſtant. Lorſque nous connoiſſons les êtres poſſibles, nous ne les connoiſſons que par les êtres éxiſtans. Dieu voit les êtres poſſibles dans ſon eſſence. Ce que l'on connoît actuellement, eſt actuellement, ſoit par lui-même, ſoit par l'objet dans lequel on le voit.

On ne connoît les objets poſſibles que par les objets éxiſtans ; ainſi dans la connoiſſance même des êtres poſſibles l'objet immédiat eſt toujours éxiſtant. En effet on ne connoît point le néant, on ne connoît que l'être : ainſi quand on connoît les objets poſſibles, on ne les connoît qu'entant qu'ils ſont réellement dans leur cauſe, ſoit virtuellement, ſoit éminemment. Car le néant n'a point de propriété, & ne peut être l'objet immédiat de notre connoiſſance : or tout ce qui n'éxiſte point, entant qu'il n'éxiſte point, eſt néant, il n'eſt donc pas intelligible ſous ce regard. Si ce qui n'éxiſte point en lui même, éxiſte en quelque ſorte dans ſa cauſe, ſoit virtuellement, ſoit éminemment, il ne ſera intelligible que dans ſa cauſe & par ſa cauſe, & cette cauſe éxiſtante ſera l'objet immédiat de la connoiſſance ; ainſi ce qui eſt l'objet immédiat de notre connoiſſance, doit toujours être éxiſtant & actuel.

Or ſouvent l'étendue que je connois n'eſt point éxiſtante & actuelle, mille expériences en ſont la preuve. Je conçois un monde au delà de ce monde-ci ; j'y conçois des figures, des mouvemens qui ne furent jamais ; dans le ſommeil je penſe à une infinité de corps qui n'éxiſtent pas. En tournant les yeux d'une certaine maniere, je voi deux hommes où il n'y en a qu'un, j'en voi même trois, quatre, dix, vingt, par le moien de certaines glaces ou d'une lunette à facettes. Un manchot a quelquefois de la douleur au bras même, dont il eſt privé, il le ſent comme auparavant.

Sur cela je fais le raiſonnement ſuivant. L'objet immédiat de ma connoiſſance eſt réel & actuel : or l'étendue que je connois dans toutes ces expériences, n'eſt point réelle & actuelle : donc cette étendue n'eſt point l'objet immédiat de ma connoiſſance ; par conſéquent je voi cette étendue par l'entremiſe d'un objet éxiſtant, qui eſt l'objet immédiat de ma connoiſſance.

Un manchot ſent quelquefois ſon bras lors qu'il ne l'a plus, autant que s'il l'avoit. Lors qu'en tournant les yeux je voi deux fois le même homme, je voi de la même maniere celui qui eſt à droit & celui qui eſt à gauche : par conſéquent comme il y a une de ces connoiſſances, dans laquelle l'étendue corporelle n'eſt point objet immédiat, puis qu'elle n'éxiſte pas, je dois conclurre que l'autre connoiſſance qui eſt toute la même, n'a point non plus l'étendue pour objet immédiat, & qu'ainſi, lorſque je voi une étendue corporelle qui éxiſte, je ne la voi pas plus immédiatement que ſi elle n'éxiſtoit pas.

### Proposition VIII.

Si Dieu ne nous fait point connoître l'étendue corporelle immédiatement en elle-même, il faut qu'il nous la faſſe connoître dans un objet qui la repréſente, & qui ſoit l'objet immédiat de notre eſprit : mais quel eſt cet objet ? Ce ne peut être ou que notre propre eſprit, ou un être diſtingué de notre eſprit.

Pro-

### Proposition IX.

Notre eſprit ne repréſente point l'étendue corporelle, & la connoiſſance que nous avons de l'étendue, n'eſt point repréſentative de l'étendue.

La perception par laquelle on connoît l'être infini, ſuffit ſeule pour nous faire connoître auſſi la matiere. Dans l'être infini tous les êtres ſont contenus éminemment, les idées de toutes choſes s'y trouvent renfermées, il ſuffit donc d'appercevoir l'être infini par le côté par lequel il contient éminemment l'idée de la matiere, pour connoître la matiere: par conſéquent il ſeroit inutile d'admettre, outre la perception de l'être infini, une connoiſſance qui ſeroit repréſentative de la matiere.

A cette raiſon j'ajoute encore, qu'afin que nos connoiſſances fuſſent repréſentatives, il faudroit ou que l'être de l'eſprit fût auſſi ſemblable à la matiere qu'une goute d'eau à une goute d'eau, ou bien qu'il contînt virtuellement ou éminemment l'être de la matiere, puis qu'il la repréſente dans ſon être. Un miroir qui ne repréſente que la couleur du viſage, contient & réfléchit toute cette couleur qui n'eſt qu'une lumiere modifiée.

Or on ne peut dire ni l'un ni l'autre. 1. C'eſt une impiété & une fauſſeté démontrée de dire que notre eſprit eſt la matiere: or ſi l'être de notre eſprit étoit auſſi ſemblable à l'être de la matiere, qu'une goute d'eau l'eſt à une goute d'eau, il faudroit qu'il fût matiere. 2. C'eſt une abſurdité de dire que notre eſprit contient la matiere virtuellement, à plus forte raiſon qu'il la contient éminemment à la maniere dont Dieu, l'être des êtres, contient toutes les perfections de la matiere, auſſi bien que celles de tous les êtres créés, dans la ſimplicité vaſte & incompréhenſible de ſon eſſence. Car ſi l'ame connoit, même virtuellement, la matiere, elle pourroit la produire. Pluſieurs autres abſurdités ſuivroient cette prétention. En un mot de cela ſeul qu'elle n'eſt point conforme aux idées les plus pures, c'en eſt aſſez pour ne point l'admettre, & pour ne point regarder par conſéquent nos connoiſſances comme repréſentatives de la matiere. 

### Proposition X.

Si l'objet immédiat de notre eſprit, dans lequel nous connoiſſons l'étendue corporelle, n'eſt point notre eſprit, ce ne peut être non plus un être créé, diſtingué de cette étendue corporelle & de notre eſprit: un tel être différent de notre eſprit, différent de la matiere, qui ne feroit que repréſenter, eſt une chimere qui ne mérite pas d'être réfutée.

Au reſte qu'on ne s'abuſe pas ſur la qualité de cet être; car cet être qui ne repréſenteroit que la matiere, & qui ſeroit l'objet immédiat de notre connoiſſance, devroit être infini en grandeur, & avoir plus d'être lui ſeul que n'en a le monde entier. La preuve m'en paroît évidente. L'objet immédiat de notre connoiſſance, lorſque nous connoiſſons l'étendue, eſt infini en grandeur, comme on l'a montré: or, comme on l'a auſſi montré, l'objet immédiat de notre connoiſſance doit être réel dans tous les points dans leſquels il eſt objet immédiat; & comme il eſt objet immédiat de notre connoiſſance entant qu'infini, il faut qu'il ſoit être infini; & par conſéquent qu'il ait plus d'être lui ſeul, & qu'il poſſede une plus grande réalité que le monde corporel tout entier: qu'on juge donc s'il convient d'admettre un tel etre.

### Proposition XI.

L'objet immédiat de notre connoiſſance,

Sect. III. ce, lorſque nous connoiſſons l'étendue corporelle, eſt Dieu même entant que principe & archétype de la matiere.

Il eſt certain que notre connoiſſance alors a un objet immédiat : l'étendue corporelle ne l'eſt pas, notre eſprit ne l'eſt pas, aucune autre créature ne l'eſt : or comme ce ne peut être que Dieu ou la créature, il faut donc par conſéquent que ce ſoit Dieu.

En cela il n'y a aucune répugnance : car ſi Dieu, en connoiſſant ſa propre eſſence, connoît parfaitement la matiere, pourquoi les intelligences créées ne pourroient-elles point la connoître par la même voie ? L'eſſence divine, dit S. Thomas, *poteſt cognoſci non ſolùm ſecundùm quod in ſe eſt, ſed ſecundùm quod eſt participabilis ſecundùm aliquem modum ſimilitudinis à creaturis : unaquæque autem creatura habet propriam ſpeciem, ſecundùm quod aliquo modo participat divinæ eſſentiæ ſimilitudinem.*

3. Part. Quæſt 15. Art. 2.

Ce n'eſt pas que l'eſſence divine ſoit matiere ou ſemblable à la matiere : une telle penſée ſeroit un blaſphême. La matiere eſt imparfaite, & Dieu eſt le comble de toutes les perfections. La matiere eſt diviſible, & Dieu eſt un être ſimple & un pur eſprit : mais c'eſt que toutes les perfections & tous les degrés d'être qui ſont dans les êtres créés, ſe réuniſſent d'une maniere incompréhenſible dans l'immenſe ſimplicité de ſon eſſence, qui ne participant point au néant, poſſede toutes les perfections qui ſont dans les créatures, ſans les poſſéder, comme elles, d'une maniere imparfaite.

En connoiſſant donc cet être ſouverain qui en qualité d'être des êtres les contient tous éminemment, eſt le principe de tous, la regle & l'archétype de tous, on peut connoître par ce moien les créatures ; & comme cet être ſupreme peut être participé par une infinité d'endroits, on connoît auſſi differentes créatures à proportion de ce que l'on connoît de ces manieres, dont il peut être participé par chaque créature. Il y a en Dieu une perfection & un degré d'être qui en eſt l'idée & l'archétype ; ce qui répond ainſi à l'étendue corporelle, ce qui en eſt l'archétype, a été appellé *étendue intelligible*. Je ne diſpute point des mots, mais j'en fixe l'idée ; & je remarque qu'il ne faut pas s'imaginer que cette étendue intelligible ſoit ſemblable à celle des corps, c'eſt une perfection toute pure & un être tout ſpirituel : mais comme cette perfection contient éminemment toutes celles de l'étendue corporelle, ſans en contenir l'imperfection, par elle je puis connoître cet être corporel ſi rempli d'imperfections. Rien n'empêche que par l'être je conçoive le néant, & par la ſouveraine & infinie perfection, les êtres bornés & imparfaits. Si donc, lorſque je connois l'étendue corporelle, Dieu eſt l'objet immédiat de mon eſprit, & s'il lui repréſente cette étendue, ce n'eſt pas que l'eſſence divine ſoit un être ſemblable à cette étendue, mais c'eſt que cette divine eſſence en eſt le principe, en contient toutes les perfections, ſans en contenir les imperfections.

## Proposition XII.

Il eſt aiſé de décider maintenant la fameuſe queſtion, ſi nous voions l'étendue corporelle en Dieu, ou ſi nous ne la voions pas.

Si par cette queſtion on entend que, lorſque nous connoiſſons l'étendue corporelle, cette étendue n'eſt pas l'objet immédiat de notre eſprit, mais ſeulement l'objet médiat, il eſt évident par tout ce qu'on vient de dire, que c'eſt en Dieu que nous voions l'étendue corporelle : or c'eſt là le vrai ſens de la queſtion. Car on dit qu'on voit une perſonne dans un miroir, lorſque le miroir eſt l'objet immédiat, &

que

que c'eſt médiatement, & par le moien du miroir, que nous voions cette perſonne.

Mais ſi l'on prétendoit que cette perception n'eſt pas un être véritable qui ſoit dans notre ame, & que lorſque l'ame apperçoit en Dieu l'étendue corporelle, elle ne reçoit point un être de Dieu, mais qu'elle ne fait qu'ouvrir les yeux de l'eſprit, une telle prétention ſeroit fauſſe; nous l'avons ſuffiſamment réfutée: remarquons ſeulement ici que ce n'eſt point une ſuite de l'autre queſtion.

THEOREME.

Dieu nous donne la connoiſſance de l'étendue corporelle, en ſe découvrant lui même à nous comme principe & archétype de l'étendue corporelle, & ſe découvrant à nous il nous détermine.

Cette propoſition eſt la ſuite des précédentes. Car ſi c'eſt en Dieu que nous connoiſſons cette étendue, s'il eſt l'objet immédiat de cette connoiſſance en qualité de principe & d'archétype de l'étendue, il eſt viſible qu'il ſe découvre à nous ſous cette qualité, lorſqu'il nous donne la connoiſſance de l'étendue. Or nous avons montré dans les deux chapitres précédens que c'eſt en nous déterminant à telles ou telles connoiſſances que Dieu ſe découvre à nous: il n'eſt pas néceſſaire de répéter les mêmes preuves, il ſuffit de remarquer qu'elles prouvent que nous avons beſoin d'une opération prédéterminante pour la connoiſſance de l'étendue corporelle, comme pour la connoiſſance de Dieu, puiſque c'eſt en Dieu que nous la connoiſſons.

Cette conſidération donne bien une autre face à tous les objets que le monde nous préſente; elle nous attache à Dieu avec plus de force; elle nous pénetre de lui d'une maniere plus intime; elle ſert beaucoup à découvrir l'aveuglement qu'il y a d'enviſager dans les créatures, les créatures mêmes; & l'ingratitude, ou plutôt l'enchantement & la phrénéſie de ceux qui ſe bornent à des objets ſi foibles, ſi caducs, ſi imparfaits, ſi éloignés même de notre cœur, & ſi incapables d'agir ſur lui, & de lui procurer par eux-mêmes aucun bien. CHAP. VI.

## CHAPITRE VI.

### *De la connoiſſance des êtres diſtingués de nous.*

LEs êtres créés pouvant éxiſter ou ne pas éxiſter, la connoiſſance de leur éxiſtence eſt différente de celle de leur eſſence. Il n'en eſt pas de même de l'être infini, ſon eſſence & ſon éxiſtence ne ſont pas diſtinguées; ainſi la connoiſſance de l'une eſt la connoiſſance de l'autre. Nous connoiſſons l'être infini entant qu'infini, ſelon les propoſitions précédentes. Il eſt vrai que nous le connoiſſons d'une maniere ſi imparfaite, que dans le ſtyle vulgaire, cela ne s'appelle pas le connoître dans ſon eſſence: nous le connoiſſons néanmoins en quelque ſorte, & dès là nous connoiſſons ſon éxiſtence, puiſque l'éxiſtence indépendante eſt ſa perfection primitive, puiſque, ſelon le langage de l'école, elle eſt la différence qui conſtitue ſon eſſence.

Paſſons donc à l'éxiſtence des créatures diſtinguées de notre eſprit.

THEOREME.

C'eſt Dieu qui nous fait connoître l'éxiſtence des créatures diſtinguées de notre eſprit. Pour ſavoir que ces créatures éxiſtent, il faut ou qu'elles nous avertiſſent elles-mêmes immédiatement de leur éxiſtence, ou que ce ſoit Dieu qui nous la faſſe connoître. Or les créatures ne peuvent pas elles-mêmes nous avertir de leur éxiſtence; elles ne pourroient le faire qu'en

Sect. III. qu'en imprimant quelque choſe immédiatement dans notre eſprit, qu'en lui donnant la connoiſſance de leur éxiſtence : or on a démontré, & pour peu qu'on réfléchiſſe ſur tout ce qui a été dit, il eſt clair comme le jour, que les créatures diſtinguées de notre eſprit ne peuvent pas agir immédiatement ſur lui, qu'elles ne peuvent ni produire, ni détruire en lui aucune de ſes connoiſſances & de ſes amours : donc les créatures ne peuvent nous avertir de leur propre éxiſtence immédiatement par elles-mêmes, donc il faut que ce ſoit Dieu qui nous la faſſe connoître.

Cette propoſition paroît éloignée des idées naturelles, néanmoins dans le fond elle eſt conforme à notre propre expérience. Car pourquoi connoiſſons-nous certains corps ? Pourquoi, par éxemple, connois-je que cette campagne éxiſte ? C'eſt, dira-t-on, parce que les yeux la voient. Mais pourquoi connois-je ce que mes yeux voient ? C'eſt que le mouvement qui ſe fait au fond des yeux, paſſe par le moien du nerf optique juſques dans le fond du cerveau. Cela eſt certain ; car, quand le nerf optique eſt embaraſſé, je ne voi plus. Mais ſi je voi ces objets, parceque leur impreſſion paſſe juſqu'au fond du cerveau, pourquoi ne voi-je pas le fond même de mon cerveau ? Pourquoi n'en découvre-je pas toutes les configurations, tous les ébranlemens, toutes ces merveilles étonnantes qui y ſont renfermées en racourci ? Quoi ! je voi tout, je ſens tout, je connois tout, parce qu'il eſt au fond de mon cerveau ; & je ne voi pas, je ne ſens pas, je ne connois pas le fond de mon cerveau même ? Mais encore, qu'eſt-ce qui m'en empêche ? Eſt-ce que mon cerveau ne ſeroit pas intimement préſent à mon ame ? Mais c'eſt par lui que tout lui devient préſent. Eſt-ce parce que mon cerveau eſt un corps ? Mais c'eſt par lui que je voi les autres corps. Il n'eſt pas néceſſaire de pouſſer plus loin ce raiſonnement, ni pluſieurs autres qui ſont maintenant ſi communs parmi les philoſophes ; ils prouvent tous d'une maniere invincible que c'eſt Dieu qui étant la cauſe univerſelle, produit immédiatement dans notre ame les impreſſions ſenſibles que nous avons par rapport aux objets extérieurs, & que ces objets n'en ſont que les cauſes occaſionnelles.

### Proposition.

Dieu peut nous faire connoître l'éxiſtence des créatures, ou en nous découvrant immédiatement en lui même l'action toute-puiſſante par laquelle il les a créées, ou en nous donnant certaines impreſſions, deſquelles nous pouvons la conclurre en raiſonnant. L'une & l'autre de ces manieres peut être en quelque ſorte appellée une révélation, par laquelle Dieu nous fait connoître l'éxiſtence des créatures.

Dieu connoît cette éxiſtence en ſe connoiſſant lui même : car il voit l'action par laquelle il crée à tout moment les êtres, & il n'a pas beſoin d'autre choſe pour connoître leur éxiſtence, comme nous le dirons au long dans la ſuite. Pour nous, ce n'eſt que par induction & par conſéquence que nous la connoiſſons ; & voici en deux mots les principes ſur leſquels nous appuions ces conſéquences.

1. Nous ſentons en nous-mêmes un million de ſenſations. En quoi que ce ſoit qu'on faſſe conſiſter ces ſenſations, & de quelque maniere que Dieu nous les donne, c'eſt toujours Dieu qui nous les donne à l'occaſion des objets extérieurs. L'ordre, l'enchaînement, & la proportion qui eſt entr'elles, ne nous permettent pas de douter que ces ſenſations ne tendent toutes à la conſervation d'une portion de matiere bornée & diviſible, je veux dire notre corps. Si cette portion de matiere ne ſubſiſtoit point, ſi même les autres portions de

de matiere qui ont rapport à celle là ; n'éxistoient point, toutes ces sensations seroient inutiles & manqueroient leur fin. Non seulement toutes ces sensations seroient inutiles, mais elles seroient fausses ; ce seroit à faux que je serois averti qu'il faut faire certaines actions qui tendent uniquement à la conservation du corps, dormir, boire, manger, puisque n'aiant point de corps je ne dois point m'occuper à le conserver.

2. Ces sensations me portent à croire qu'il éxiste des créatures. Je sens qu'il faudroit faire un terrible effort pour résister au penchant qu'elles impriment en moi sur cela. Elles ne se terminent, ces sensations, qu'à des êtres bornés, des êtres divisibles, des êtres mobiles, des êtres en un mot bien différens du Dieu que j'adore. Seroit-il possible que ce Dieu qui m'a créé pour lui seul, me donnât continuellement des sensations qui ne me conduisissent pas à lui, des sensations qui me détournassent de la vérité, & qui me jettassent dans l'erreur, en me portant à croire qu'il y a des corps, tandis qu'il n'y en a point ? Il est vrai que pendant mon sommeil, j'ai des sensations de certaines choses qui n'éxistent pas ; mais outre qu'un moment après je suis desabusé de cette illusion par mes sensations mêmes, c'est que je comprens aisément qu'aiant un corps dont les traces sont l'occasion de ces sensations, ces traces corporelles peuvent demeurer, quoique l'objet qui les a formées cesse d'etre présent ; qu'elles peuvent aussi quelquefois se brouiller & se confondre. Mais s'il n'y a point de corps au monde, rien de semblable n'a lieu d'arriver, rien ne m'avertit de la séduction à laquelle je me trouve porté ; ce qui est contraire à la Providence de Dieu. Ainsi quoique les objets dont ces sensations m'avertissent, n'éxistent pas ; ces sensations mêmes m'avertissent & me font conclurre, que j'ai un corps qui existe, & qu'il y a en général des corps qui éxistent. Chap. VI.

3. Plusieurs de ces sensations me détournent de l'amour de Dieu, & me portent à l'amour des objets finis : ce sont de vraies tentations que j'éprouve en moi-même, & qui font effort sur mon ame pour la faire consentir au péché. Or ce seroit un blasphême de dire que Dieu nous tente, qu'en son nom, que par lui même, que, sans y être déterminé, il mette dans notre ame des impressions qui nous conduisent au péché ; c'est néanmoins ce qu'il faut dire, s'il n'y a point d'êtres extérieurs qui soient les causes occasionelles de ces impressions. Il me semble qu'on pourroit s'étendre beaucoup tant sur cette matiere, que sur la maniere dont les hommes connoissent que certains corps en particulier éxistent, & qu'il y a certains esprits qui animent les corps. On pourroit aussi éxaminer comment ces esprits lient un commerce les uns avec les autres. 1. Comment ils se forment un langage pour se communiquer leurs pensées. 2. Comment tantôt ils se défient les uns des autres, & que tantôt ils s'y confient si pleinement, que leur témoignage mutuel produit une certitude absolue. Si l'on entroit dans cette recherche, l'on seroit surpris de voir jusqu'à quel point les hommes, même les plus stupides, portent le raisonnement ; comment dans toutes ces connoissances ils se conduisent par principes ; combien ils poussent les conséquences, en sorte que tout le tissu de leur vie est une science, mais des plus subtiles & des plus étendues. L'éxamen de tout ceci ne nous regarde pas.

### THEOREME

Dieu opere en nous la connoissance de l'éxistence des êtres créés.

Nous connoissons l'éxistence de ces êtres créés en raisonnant sur certaines sensations :

Sect. III. tions : or Dieu produit en nous & ces ſenſations & ces raiſonnemens.

1. Il produit ces ſenſations ; car ou c'eſt lui qui les produit, ou bien nous-mêmes, ou enfin les autres créatures. Si c'étoit nous qui formaſſions ces ſenſations en nous, nous les aurions quand nous le voudrions, & nous les détruirions auſſi quand nous le voudrions. Or nous ne nous donnons pas & nous ne nous ôtons pas à notre gré les douleurs, les ſaveurs, les odeurs. Nous ſentons bien d'ailleurs que ces ſenſations ſe forment en nous par une main ſupérieure ; ce ne ſont pas les autres créatures qui les produiſent immédiatement, elles n'agiſſent point immédiatement ſur notre ame : donc c'eſt Dieu qui les opere, à l'occaſion néanmoins des créatures, & comme cauſe déterminée par elles, ſelon que nous le dirons ailleurs.

2. Dieu nous fait opérer nos raiſonnemens : on en a déja parlé, & on le montrera dans le chapitre dernier : par conſéquent Dieu opere en nous la connoiſſance de l'éxiſtence de tous les êtres créés, diſtingués de notre eſprit.

## CHAPITRE VII.

*De la connoiſſance que nous avons de notre intelligence.*

### PROPOSITION I.

NOus connoiſſons quelque choſe de l'eſſence même des eſprits, & nous le connoiſſons d'une maniere auſſi certaine & évidente que ce que nous connoiſſons de l'eſſence de l'étendue corporelle.

Le point fondamental & la qualité primitive & fonciere de l'eſſence des eſprits, eſt d'être ſimples : or nous connoiſſons cette qualité d'une maniere très-certaine & très-évidente, nous en tirons des concluſions, nous en connoiſſons certaines propriétés, celle, par éxemple, dont nous avons déja tant parlé, qu'un eſprit ne peut être modifié d'une maniere réellement différente, que par addition, ſouſtraction ou ſubſtitution de quelques degrés de ſon être ; & que, pour acquérir de nouvelles modifications ſans perdre les anciennes, il faut acquérir de nouveaux degrés d'être. Cette vérité ſi riche & ſi féconde, & qui ouvre le jour à tant d'autres, ſe déduit auſſi naturellement & auſſi évidemment de la nature de l'être ſimple, qu'il eſt facile de tirer de la nature de l'être compoſé & diviſible, une verité toute oppoſée, qui eſt que cet être peut recevoir une infinité de figures & de mouvemens, ſans acquérir d'être nouveau. Il eſt certain même que ſi on ne connoiſſoit rien de ce qui regarde la nature de l'être ſimple, on ne connoîtroit point non plus celle de l'être compoſé.

### PROPOSITION II.

Il faut néanmoins reconnoître de la différence entre la connoiſſance que nous avons des modifications des eſprits, & celle que nous avons des modifications de la matiere. La connoiſſance que nous avons de la matiere, contient totalement en elle-même les connoiſſances des cercles, des quarrés, & des autres modifications de la matiere qui dépendent de ſa diviſibilité ; au lieu que la connoiſſance que nous avons de l'eſſence des eſprits, ne contient point totalement la connoiſſance des nouvelles modifications qu'on peut ajouter aux eſprits.

La raiſon de cette différence eſt évidente : c'eſt que comme la matiere contient entierement tout l'être de ces figures quarrées, rondes &c. que pour faire ces figures, il ne faut point produire un nouveau degré d'être, mais diminuer de cette vaſte étendue qui eſt préſente, à peu près

près comme on taille un habit du milieu d'une grande piece d'etoffe, en coupant & en tranchant de toutes parts ce qu'il y a de trop: de même auſſi, lorſqu'on connoît une matiere d'une vaſte étendue, pour connoître les figures, il n'eſt pas néceſſaire de connoître un degré d'être nouveau, mais il ſuffit de faire attention que cette matiere eſt diviſible, & qu'on peut en taillant de tous côtés en couper un quarré ou un triangle: par conſéquent la connoiſſance de cette vaſte matiere contient celle des figures; il ne faut que faire attention que cette matiere eſt ainſi diviſible. Au lieu que, comme les eſprits acquiérent leurs modalités en acquérant de nouveaux dégrés d'être, il eſt néceſſaire, pour connoître ces modalités, d'acquérir la connoiſſance de ces nouveaux degrés. Ainſi la connoiſſance que l'on a de l'eſſence des eſprits, quelque attention qu'on y faſſe, ne produira pas toute ſeule la connoiſſance de ces modalités.

Un aveugle, par éxemple, n'a jamais eu la ſenſation des couleurs; cette ſenſation eſt un être de plus que ce qui eſt dans l'eſprit de cet aveugle; quand même cet aveugle connoîtroit tout ce qui eſt dans ſon eſprit, quelque attention qu'il fit ſur cette connoiſſance, il ne découvriroit que l'être qui s'y trouve actuellement, & non ce nouveau degré d'être qui n'y eſt pas: & pour connoître ce degré d'être nouveau, il faudroit un degré de connoiſſance tout nouveau.

Cette vérité eſt ſi certaine que je la découvre ſenſiblement moi-même. Je me repréſente telle figure qu'il me plaît dans la matiere, je la conçois moi-même, il n'en eſt point de ſi bizarre & de ſi extraordinaire que je n'imagine; il ne m'en coute que de vouloir faire attention ſur les manieres dont la matiere peut être diviſée; au lieu que je fais mille efforts inutiles, je me tue de faire attention ſur ce que je connois, pour me donner la ſenſation d'un fruit de l'Amérique; jamais je n'y réuſſirai: cette ſenſation eſt un être tout nouveau, & il me faut, outre toutes mes réfléxions, un degré de connoiſſance tout nouveau pour y atteindre. CHAP. VII.

D'où je conclus que la connoiſſance que nous avons de l'eſſence des eſprits, ne contient point totalement la connoiſſance de toutes leurs modalités poſſibles; rien n'empêche même qu'il n'y ait des modalités actuelles que nous ne connoiſſions point. Le péché originel peut bien nous avoir enlevé de ces connoiſſances, mais aumoins nous en reſte-t-il toujours; & il ne faut point s'imaginer que ce que nous en avons, ſoit moins évident, & que ce ſoit une connoiſſance d'une autre eſpece que celle que nous avons de la matiere; il n'y a nulle néceſſité, & il y a de grands inconvéniens à admettre deux eſpeces de connoiſſance, comme nous le dirons dans la ſuite.

### PROPOSITION III.

En connoiſſant l'intelligence ſouveraine, nous connoiſſons les intelligences bornées.

Nous avons montré qu'en connoiſſant cet être infini & immenſe, qui eſt le principe & l'archétype de l'étendue corporelle, nous connoiſſons l'étendue créée; donc en connoiſſant auſſi une intelligence infinie, nous pouvons connoître, & nous connoîtrons en effet, ſi nous y faiſons attention, les eſprits créés & finis.

Il eſt certain que la connoiſſance que nous avons de l'eſprit, eſt la connoiſſance d'un objet infini, & non ſeulement infini, mais infiniment infini. Rentrons en nous-mêmes, & éxaminons l'objet de cette connoiſſance.

Quelque connoiſſance que vous me donniez, ſi vaſte & ſi profonde qu'elle puiſſe être, j'en conçois une au deſſus de

CHAP. V. celle-là, & une autre qui enchérit encore; en ſorte que je vais toujours croiſſant ſans repos, ſans meſure, & ſans jamais arriver à un terme, parce que je conçois une intelligence infinie, en toute maniere, qui par conſéquent ſurpaſſe toute connoiſſance donnée. Auſſi eſt-il vrai que nous ne connoiſſons le fini qu'en connoiſſant l'infini, l'imparfait qu'en connoiſſant le parfait. J'ai donc l'idée d'une intelligence infinie & ſouverainement parfaite; mais en connoiſſant cette intelligence infinie, je connois auſſi divers degrés, ſelon leſquels elle peut être participée. Je conçois qu'une intelligence d'une infinité de degrés peut être participée, comme 3. 4. comme 10. & par là je connois les intelligences créées. Lors donc que je connois l'eſprit, l'objet immédiat de ma connoiſſance eſt une intelligence ſouverainement infinie, c'eſt Dieu même; & par l'entremiſe de cet objet immédiat, je connois les intelligences finies & imparfaites.

Au fond rien n'empêche que par l'infini je connoiſſe le fini, & par le parfait l'imparfait, par le plus le moins. Donc en connoiſſant l'intelligence ſouveraine (& perſonne ne doute que nous ne la connoiſſions d'une maniere très-évidente) on connoît auſſi quelque choſe de l'eſſence des eſprits créés: & ſi la connoiſſance que nous avons de cette intelligence ſouveraine, étoit plus étendue & plus parfaite, nous pourrions auſſi connoître plus parfaitement les eſprits créés. Je n'inſiſte pas plus longtems ſur cette propoſition, ce que nous avons dit touchant la connoiſſance que nous avons des corps en fait la preuve.

### THEOREME.

Nous avons beſoin du ſecours de Dieu pour avoir la connoiſſance que nous avons des eſprits, & pour avancer dans cette connoiſſance par rapport à la prémiere connoiſſance des eſprits: c'eſt une vérité indubitable par tout ce qu'on a dit dans les chapitres précédens; car comment nous y prendrions-nous pour nous repréſenter quelque choſe de l'eſprit, ſi auparavant nous n'en avions quelque connoiſſance?

Par rapport à une connoiſſance plus avancée & qui fait du progrès, je me ſers de ce que j'ai montré dans la ſeconde propoſition, qui eſt que, comme de nouvelles modalités de l'eſprit ajoutées aux anciennes ſont de nouveaux degrés d'etre; pour avancer dans la connoiſſance des eſprits, il faudroit de nouveaux degrés d'être. Or notre eſprit tout ſeul ne ſe donnera pas la connoiſſance de ces nouveaux degrés d'être. Car comment réuſſira-t-il à ſe les repréſenter au juſte? Comment ne prendra-t-il pas l'un pour l'autre, s'il ne les connoît déja auparavant? D'ailleurs, connoître de nouveaux degrés d'être, c'eſt avoir de nouvelles connoiſſances qu'on n'avoit point; & de nouvelles connoiſſances ſont elles-mêmes de nouveaux degrés d'être qu'on n'avoit point: or notre eſprit tout ſeul ne ſe donnera point de nouveaux degrés d'être qu'il n'avoit point, comme on l'a dit tant de fois: donc &c.

Cette vérité ſi conſtante & ſi indubitable à quiconque veut y faire attention, paroît oppoſée, non ſeulement à certains préjugés groſſiers, mais encore à une maniere de raiſonner aſſez ordinaire. Car, dira-t-on, l'eſprit eſt intelligent & intelligible, il eſt préſent & proportionné à lui même, il n'a donc qu'à ſe contempler lui même, ſans avoir beſoin d'autre ſecours pour ſe connoître.

Cependant ce raiſonnement eſt ſi foible, qu'outre ce que nous venons de dire, il n'y a qu'à conſulter notre propre expérience pour en démontrer le faux. Si l'eſprit ſe ſuffiſoit à lui même pour ſe connoître; ſi pour appercevoir ce qui eſt en nous, nous n'avions qu'à ouvrir, pour ainſi

ainsi dire, les yeux de notre ame, qui nous empêcheroit de nous connoître parfaitement, de nous connoître sans peine & sans étude, de nous connoître avec l'évidence la plus brillante? En vain allégueroit-on, que le péché a obscurci notre esprit, & qu'il y a répandu d'épaisses ténebres; où sont-elles ces ténebres, si notre ame est sa lumiere à elle-même, si toutes ses richesses nous sont exposées sans cesse en spectacle, & si nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour les considérer? Plus de sueurs, plus de travaux pour métaphysiquer sur les opérations de l'entendement & de la volonté, sur leur proportion & sur leur étendue; plus de perplexités, plus de doutes sur la situation de notre ame; plus d'incertitude si nous sommes dignes d'amour ou de haine, si nous avons consenti à une tentation importune, ou si nous l'avons rejettée avec une constante fidélité. Tout est à découvert, tout est sans voile, il n'y a ni profondeur, ni replis cachés; point de distinction même entre les hommes; les savans, les ignorans; les forts, les foibles; tous en ce point sont égaux & de niveau: qu'ils ouvrent les yeux de l'ame, qu'ils veuillent se connoître, qu'ils déterminent encore, si l'on veut, un secours versatile, qu'ils fassent venir un concours toujours présent & disposé au prémier signal; ils n'ont qu'à vouloir, & sur le champ ils verront toute leur ame d'une vue plus distincte & plus pénétrante, qu'ils ne voient les étoiles & le soleil. Car il y a plus de distance & moins de proportion entre nous & les astres du firmament, qu'il n'y en a entre nous & nous-mêmes. Qu'on mette donc à l'épreuve un tel système, & qu'on en juge par l'essai.

Ce n'est point par la métaphore des yeux ouverts qu'on doit juger de la maniere dont se forment en nous les connoissances pour avancer en connoissances; il faut de nouveaux degrés d'être, & Dieu nous fait opérer les connoissances nouvelles en nous faisant mettre en œuvre celles que nous avons, & en nous ajoutant ce qui nous manque. CHAP. VII.

### PROPOSITION IV.

Non seulement nous connoissons, mais nous connoissons que nous connoissons, nous connoissons nos propres connoissances.

Ces sortes de connoissances, par lesquelles nous connoissons nos connoissances, s'appellent connoissances réfléchies, comme les autres s'appellent connoissances directes. Je connois Dieu, je connois en Dieu quelque chose de l'essence de l'esprit, je connois aussi l'étendue; mais outre cela je connois que je connois toutes ces choses.

### PROPOSITION V.

La connoissance par laquelle je connois que je connois, a pour objet immédiat ma connoissance même.

Ou cette connoissance réfléchie a pour objet immédiat ma connoissance même, ou elle a pour objet l'intelligence suprême, par le moien de laquelle je connoîtrois ma connoissance. Or elle n'a point pour objet immédiat cette souveraine intelligence. Car en connoissant Dieu, qui est l'intelligence souveraine, je connois bien quelque chose des intelligences créées, parce que je voi qu'il peut y avoir des intelligences inférieures à Dieu, & qui n'aient que certains degrés d'intelligence; mais je ne connois point par cela seul ni que ces intelligences éxistent, ni qu'il y en ait une qui soit la mienne. La connoissance que j'ai de Dieu comme principe & archétype de l'étendue corporelle, me découvre seulement l'essence de l'étendue, mais nullement son éxistence: & ce n'est qu'en raisonnant sur les sensations corporelles

Sect. III.

relles que je conclus qu'il éxiſte des corps. De même, la connoiſſance que j'ai de l'intelligence ſuprême, me découvre bien qu'elle peut etre participée en diverſes manieres, & par là me fait connoître les eſprits bornés, mais ſeulement quant à leur poſſibilité & à leur eſſence, & nullement quant à leur éxiſtence : leur éxiſtence actuelle n'eſt point renfermée dans cette vue.

Lors donc que je connois ma connoiſſance comme éxiſtante, & comme mon être & mon action, cette connoiſſance réfléchie a un autre objet que la ſouveraine intelligence ; elle a pour objet ma connoiſſance même directe. Et il faut remarquer que, par cette connoiſſance réfléchie, je connois, non ma connoiſſance en général, mais que je connois que ma connoiſſance directe & ma connoiſſance de cette connoiſſance ne ſont qu'un ſeul & même être, enſorte que je connois, & que c'eſt moi qui connois, & que c'eſt moi qui connois que je connois.

### Proposition VI.

Si cette connoiſſance réfléchie n'a point Dieu pour objet immédiat, elle l'a au moins pour objet médiatement. Par cette connoiſſance réfléchie je connois ma connoiſſance directe, & ma connoiſſance directe à Dieu pour objet, ſoit Dieu en lui même, ſoit Dieu comme principe & archétype des créatures : ainſi par cette connoiſſance réfléchie, ſi je ne connois pas Dieu immédiatement, au moins je connois que je connois Dieu : & par là on voit comment cette connoiſſance ſe réunit & rentre dans la connoiſſance de Dieu.

Il y a même encore ſur cela un autre retour qu'il eſt bon d'expliquer en un mot. C'eſt que par cette connoiſſance réfléchie, je connois quelque choſe de ce qui eſt en Dieu : car par cette connoiſſance réfléchie je connois une connoiſſance, qui eſt un être ſpirituel. Il eſt vrai que c'eſt un être bien pauvre, bien miſérable, bien imparfait, &, pour tout dire en un mot, c'eſt mon être. Cependant tout ce que j'ai d'être & de perfection, Dieu qui eſt l'etre des êtres, le poſſede, mais d'une maniere infinie, ſupérieure, & ſuréminente. Je ſuis connoiſſant, mais Dieu l'eſt à l'infini. Comme donc nos connoiſſances ſe recourbent & ſe replient l'une ſur l'autre, ou plutôt que nos connoiſſances, ſoit directes, ſoit réfléchies, ſe communiquent l'une à l'autre, & ſont le même être, je puis dire, en connoiſſant l'intelligence ſouveraine, que moi, intelligence inférieure, je participe à certains degrés d'intelligence, dont je connois qu'elle poſſede le comble ; comme auſſi, en voiant mon intelligence, que Dieu poſſede le comble de l'intelligence dont je voi en moi des écoulemens & quelques degrés très imparfaits.

Mais n'oublions pas que la connoiſſance que j'ai de mon intelligence, ſi je n'avois qu'elle, ne me donneroit jamais ſeule la connoiſſance d'une intelligence ſouveraine ; car le moins ne donne pas tout ſeul le plus, & l'effet ne ſurpaſſe jamais ſa cauſe totale & unique.

### Proposition VII.

Connoître, plus, connoître qu'on connoît, c'eſt plus que de connoître ſimplement ſans connoître que l'on connoît ; ou, pour parler un autre langage, la connoiſſance réfléchie ajoute à la connoiſſance directe.

Cette propoſition eſt évidente ; car la connoiſſance réfléchie ajoute la connoiſſance d'un objet de plus, qui eſt la connoiſſance de ma connoiſſance ; enſorte que ma connoiſſance directe eſt l'objet de cette connoiſſance réfléchie. Ce ſeroit ici le lieu de diſcuter, ſi quelquefois l'une de ces con-

connoiſſances eſt ſans l'autre, mais nous en traiterons ailleurs en parlant des habitudes, & nous apporterons de fortes raiſons pour montrer que les habitudes de connoiſſances ſont de vraies connoiſſances qui perſéverent en nous; & comme nous n'appercevons pas toujours ces connoiſſances, il eſt aiſé de conclurre, comme nous le dirons plus amplement, qu'il reſte dans notre ame des connoiſſances auxquelles nous ne faiſons pas actuellement réfléxion; comme il y a des amours habituels qui demeurent en nous ſans que nous nous en appercevions. Qu'il y ait en nous des amours habituels qui perſéverent, c'eſt ce qui paroît conforme aux principes de la religion: or ſi les amours reſtent dans notre cœur, il faut bien que les connoiſſances y reſtent auſſi, puiſque l'amour n'eſt point ſans connoiſſance. Mais nous parlerons de ceci ailleurs.

## Proposition VIII.

Nous connoiſſons nos connoiſſances, mais nous connoiſſons de plus la connoiſſance par laquelle nous les connoiſſons. Ne craignons point ces retours & ces replis dans un être qui ſe recourbe ſur lui même ſans repos & ſans meſure. Une connoiſſance qui ſeroit deſtituée de ce caractere, & à laquelle il manqueroit quelqu'une de ces réfléxions, n'auroit pas ſa perfection entiere.

En quoi il me ſemble qu'on trouve dans l'eſprit une double maniere de ſe connoître. Il ſe connoît en Dieu, il ſe connoît auſſi en lui même. Il connoît ſa nature intelligente en Dieu par ſa connoiſſance directe, par laquelle il connoît l'intelligence ſouveraine; & il la connoît en lui même par ſa connoiſſance réfléchie, par laquelle il connoît ſa propre connoiſſance.

C'eſt ce qui nous découvre dans l'eſprit un admirable caractere de ſimplicité & de grandeur. Chap. VII.

De ſimplicité, puiſqu'il eſt impoſſible que des êtres auſſi réellement diſtingués que le ſont les parties de la matiere, ſe communiquent ainſi l'un à l'autre dans le fond le plus intime de leur être.

De grandeur, puiſque l'eſprit va, pour ainſi dire, au delà de ce qu'il eſt. L'une de ſes connoiſſances a l'autre pour objet; l'une reſſemble à l'autre: & ces connoiſſances ſe réuniſſant dans un ſeul être, mais un être qui équivaut à pluſieurs, un être dans lequel il ſe fait un eſpece de regard entre lui & lui même, entre lui qui ſe contemple lui même, & lui qui contemple celui par qui il eſt contemplé; il eſt & le ſpectateur & le ſpectacle, mais un ſpectacle vivant, qui eſt auſſi le ſpectateur de celui à qui il eſt en ſpectacle: & comme s'il y avoit de la différence entre lui & lui même, on y trouve des rapports réciproques & des communications mutuelles.

## Theoreme.

Nous avons beſoin d'une opération prédéterminante pour toutes nos connoiſſances réfléchies.

Nos connoiſſances réfléchies ſont celles par leſquelles nous connoiſſons nos propres connoiſſances. Or ce que nous avons expoſé dans notre théoreme qui a précédé, montre très clairement que nous ne le faiſons pas ſeuls, & que le ſecours que Dieu nous donne, n'eſt pas indifférent & fléxible ſelon notre volonté, parce que nous connoîtrions nos connoiſſances bien mieux que nous ne les connoiſſons. Dailleurs, pour de nouvelles réfléxions, il faut de nouveaux degrés d'être, & c'eſt à Dieu à nous les donner.

Aux raiſons alléguées dans ce théoreme j'ajoute encore la ſuivante. Si l'eſprit ſe donnoit tout ſeul ſes réfléxions, ou ſi,

Sect. III. pour ſe les donner, il n'avoit beſoin que d'un ſecours de Dieu verſatile, & dont il diſpoſeroit, il ſeroit maître d'augmenter ſes réfléxions.

La conſéquence paroît certaine; car ſi c'étoit l'eſprit qui en différens momens ſe donnât ſeul la connoiſſance de la connoiſſance A. & de la connoiſſance B. C. D. il faudroit que l'eſprit contînt tout ſeul toutes ſes réfléxions: or, s'il les contenoit tout ſeul & toutes entieres, qui l'empêcheroit de ſe les donner toutes à la fois? Bien plus, s'il les contenoit, il les auroit actuellement: contenir une connoiſſance, c'eſt connoître; il connoîtroit donc actuellement, & en un ſeul moment il feroit réfléxion à tout.

La même choſe arriveroit, s'il n'avoit beſoin que d'un ſecours qui ne fût pas prédéterminant, mais qui au contraire fût déterminé par la volonté. On n'auroit qu'à vouloir penſer en même temps & à la connoiſſance A. & à la connoiſſance B. & à la C. & à la D. Dieu ſans doute donneroit ſon ſecours; car, ſelon le ſyſteme, il s'eſt fait une loi de le donner à la créature lors qu'elle veut & qu'elle ſe détermine.

Diroit-on que Dieu refuſeroit ſon ſecours, parce qu'on voudroit trop faire à la fois? Mais encore qu'arriveroit-il, ſi abſolument la créature vouloit tout à la fois penſer également à A. B. C. D. &c.? Lui donneroit-il ſeulement la penſée vers A. non vers B.? Mais elle veut autant B. que A. & c'eſt à elle à déterminer. Lui donneroit-il la penſée B.? Mais elle veut autant A. que B. & autant C. & autant D. Il faudroit donc qu'il les lui donnât toutes alors, ou qu'il ne lui en donnât aucune. Or il eſt contre toute expérience que dans le moment même qu'on veut & qu'on ſe détermine à penſer, on ne penſe plus abſolument à rien; il arrive bien qu'on eſt diſtrait; & au moins penſe-t-on à l'objet de la diſtraction: mais ne penſer abſolument à rien, c'eſt ce qui n'arrive pas, & ſurtout au moment auquel on ſe détermine à penſer.

Si donc l'opération de Dieu étoit déterminée par l'homme, ou qu'il fût ſeul à ſe donner ces réfléxions, il ſeroit le maître de ſe les augmenter, enſorte qu'au lieu de ces vues courtes & de ces réfléxions bornées, il en auroit d'infinies; tout à la fois il penſeroit à tout, & il y penſeroit ſans peine; ſon attention, pour être partagée, n'en ſeroit ni moins vive, ni moins diſtincte; il ne ſeroit point obligé de ſe diſtraire d'une penſée pour s'appliquer à l'autre; & à force d'étendre de plus en plus ſes réfléxions ſoit par lui ſeul, ſoit avec un ſecours dont il diſpoſeroit, il en viendroit au point de ne porter plus rien de caché en lui même, & de penſer à tout moment à tout ce qu'il auroit jamais connu.

Mais puiſque l'eſprit ne jouït point de ce privilége, on ne peut douter que ce ne ſoit Dieu qui lui partage ſa meſure d'attention; qui, en qualité de Dieu des eſprits & d'arbitre ſouverain, le gouverne ſelon les decrets de ſa providence; qui tourne ſes penſées & les remue, & qui en diſpoſe en maître par une conduite auſſi marquée par de tels effets, qu'elle eſt profonde & ſecrete dans ſes deſſeins.

## CHAPITRE VIII.

### *Des Senſations.*

LEs ſenſations touchent de trop près nos connoiſſances, pour ne point trouver leur place dans l'examen que je fais des mouvemens de mon ame par rapport à la prémotion.

### PROPOSITION I.

Parmi les ſenſations que j'éprouve, j'en diſtin-

diſtingue de deux ſortes ; les unes, qui ont rapport à la connoiſſance, comme la ſenſation de blanc, de rouge, de bleu, lorſque je voi des corps de cette couleur: d'autres qui ont rapport à l'amour, comme un plaiſir, une ſaveur, une odeur: pour parler même plus correctement, je trouve dans une même ſenſation un double rapport, l'un à la connoiſſance, & l'autre à l'amour. Un ſon m'avertit du mouvement d'un corps ; & en cela il a rapport à ma connoiſſance : ce ſon eſt doux & agréable, & en cela il a rapport à l'amour.

## Proposition II.

Les ſenſations ſont des modifications de nos perceptions & de nos amours.

On peut avoir deux opinions ſur les ſenſations : la prémiere, qu'il y a dans l'ame trois ſortes de modifications différentes & paralleles, connoiſſance, amour, ſenſation : la ſeconde, que les ſentimens ſont des dépendances de la connoiſſance & de l'amour, & que c'en ſont l'appanage.

Cette derniere opinion me paroît préférable à la prémiere, en voici la raiſon. Lors que je voi une certaine étendue, par éxemple, un triangle bleu, j'ai deux choſes en moi, la perception de cette étendue triangulaire, & la ſenſation de couleur: ces deux choſes, je ne les ſépare pas l'une de l'autre; je n'attribue point le bleu à un autre objet qu'à cette étendue triangulaire, je ne ſens pas le bleu en général, mais je ſens que c'eſt ce triangle qui eſt bleu. Or pourquoi eſt-ce à ce triangle que j'attribue ce bleu ; pourquoi cette ſenſation ſe termine-t-elle à cet objet?

Rappellons ce que nous avons dit touchant la maniere dont nous connoiſſons l'étendue corporelle ; c'eſt en Dieu que nous l'appercevons, & c'eſt Dieu même, comme principe & archétype de l'étendue corporelle ; c'eſt ce qu'on appelle l'étendue intelligible qui eſt l'objet immédiat de cette connoiſſance. Lors donc que nous appercevons cette étendue triangulaire, c'eſt Dieu en tant que principe & archétype du triangle qui ſe fait appercevoir à nous, c'eſt la portion virtuelle, s'il m'eſt permis d'uſer de ce terme, de l'étendue intelligible, qui répond au triangle, laquelle ſe montre à notre eſprit : mais en même temps qu'elle ſe montre, cette portion virtuelle, en même temps que cet archétype du triangle ſe fait appercevoir, lui même imprime dans notre eſprit cette ſenſation de couleur. Ainſi en voiant cette étendue triangulaire, c'eſt elle même que je voi bleue, parce que l'archétype même du triangle, qui eſt l'objet immédiat de ma perception, en me donnant cette perception de triangle, me donne auſſi lui même la ſenſation de cette couleur. Par cette ouverture je comprens aſſez comment l'objet & le principe de la ſenſation & celui de la perception ſe réuniſſent ; mais il faut pouſſer plus loin. Chap. VIII.

Cette perception de mon ame eſt un être ; cette ſenſation eſt auſſi un être. Afin d'attribuer la ſenſation à la perception, la couleur bleue à l'étendue triangulaire que je connois, il faut que ces deux êtres ſe réuniſſent. Or comment ſe réuniſſent-ils ? Sont-ce des degrés d'être paralleles qui ne dépendent point immédiatement l'un de l'autre, & qui ſoient dans l'ame à peu près comme la connoiſſance du cercle & l'amour de la tempérance? Ou bien ſont-ce des degrés d'être tellement dépendans l'un de l'autre, que l'un ſoit la modification de l'autre? Si la perception du triangle & la ſenſation de couleur étoient deux degrés d'être indépendans & iſolés, pour ainſi dire, nous ne ſentirions pas en nous-mêmes la ſenſation de couleur, comme quelque choſe d'uni à la perception du triangle, comme quelque augmentation

Sect. III. d'être, dont cette perception eſt revêtue; car, qu'on y prenne garde, c'eſt à certaines perceptions mêmes qu'on rapporte certaines ſenſations, comme on en rapporte d'autres à certains amours, au lieu qu'on ne rapporte pas la connoiſſance du cercle à l'amour de la tempérance.

Mais ce qui me paroît le plus fort ſur cette matiere, c'eſt que cette ſenſation de couleur renferme en elle-même la connoiſſance même du triangle: car je ne voi pas le bleu en général, je voi un bleu étendu & terminé par trois lignes; je voi un bleu qui n'eſt ni plus grand, ni moindre que le triangle. Cette ſenſation me fait donc connoître un triangle, elle ſuffit pour me le faire connoître: je ne puis l'avoir, cette ſenſation, ſans le connoître. Il eſt vrai que, quand même je n'aurois pas cette ſenſation, je puis encore connoître un triangle: en fermant les yeux je ne laiſſe pas de le concevoir dans mon eſprit, mais ſi je les ouvre & que j'aie cette ſenſation, je ne puis m'empêcher de connoître ce triangle.

Or ſi cette ſenſation ne contenoit la connoiſſance & la perception du triangle, je pourrois, abſolument parlant, avoir cette ſenſation, ſans en avoir la perception; par conſéquent cette ſenſation contient en elle-même une perception du triangle; par conſéquent auſſi cette ſenſation eſt une perception même du triangle, mais une perception modifiée & enrichie de quelque choſe de nouveau.

Je croi que cette perception du triangle, qui eſt renfermée dans cette ſenſation, eſt la perception même du triangle qui étoit en moi avant que j'euſſe cette ſenſation. Lorſque j'ai les yeux fermés, il y a en moi une perception d'une étendue triangulaire, & cette perception qui eſt un être, demeure toujours en moi, comme nous le montrerons en parlant des habitudes. Que je vienne à ouvrir les yeux, & que je reçoive la ſenſation de la couleur bleue de ce triangle, comme cette ſenſation contient une perception de l'étendue triangulaire, il faut ou que ce ſoit la même perception que j'avois auparavant, lorſque je me tenois les yeux fermés, ou que c'en ſoit une autre. Si c'étoit une autre perception toute nouvelle, j'aurois en même temps dans mon ame deux perceptions de la même étendue triangulaire; cette ancienne que j'avois, lorſque mes yeux étoient fermés, & qui me reſte toujours dans le fond de mon ame; & cette nouvelle qui me ſeroit venue avec la ſenſation de couleur. Or cette double perception eſt fort inutile. Il eſt donc bien plus raiſonnable de reconnoître que, lorſque j'avois les yeux fermés, Dieu qui eſt le principe & l'archétype de l'étendue corporelle, me donnoit la perception toute nue de l'étendue triangulaire; & que, lorſque j'ai ouvert les yeux, il a continué de me donner la même perception d'étendue; mais il me l'a donnée revêtue, augmentée, rehauſſée, enrichie de quelque choſe de nouveau. Cette addition eſt la modification de la connoiſſance, c'en eſt le renforcement, le couronnement, la perfection; car on ne peut douter qu'il ne ſoit plus avantageux d'avoir la perception d'un triangle, & de plus la ſenſation de couleur, que d'avoir cette perception toute ſeule: & que plus même cette ſenſation eſt forte, plus elle eſt vive, plus auſſi elle ajoute à la connoiſſance, & plus elle lui donne de relief.

Cette diſcuſſion nous montre, ce me ſemble, que nos ſenſations ſont, non des connoiſſances ſimplement, mais des connoiſſances modifiées, amplifiées, teintes de quelque enduit nouveau.

L'être de l'amour peut recevoir, auſſi bien que celui de la connoiſſance, des additions & des ornemens; & ce ſont ces additions qui ſont les ſentimens.

Et

Et qu'on n'objecte point contre cette doctrine, que la connoiſſance nous eſt plus connue que le ſentiment. Car, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, l'être de l'ame eſt de telle nature qu'on peut connoître une de ſes modifications, ſans connoître l'autre, ou ſans la connoître auſſi diſtinctement; parce que ces modifications étant des dégrés d'être ajoutés l'un à l'autre, la connoiſſance que Dieu nous donne de nous mêmes peut être aſſez étendue pour connoître certains degrés, ſans l'être aſſez pour connoître, ou pour connoître diſtinctement les autres degrés qui leur ſont ajoutés. Ainſi il eſt très poſſible que nous ayons une connoiſſance plus diſtincte de notre connoiſſance, & que nous ayons une connoiſſance moins diſtincte & plus confuſe du ſentiment qui eſt une addition faite à la connoiſſance.

### Proposition III.

Je ne puis admettre dans l'ame deux ſortes de connoiſſances totalement diſtinguées, dont l'une ſoit claire, évidente, capable de raiſonnement, & qui apperçoive les propriétés de ce que l'on connoît; & l'autre ne ſoit point claire, point capable de raiſonnement ni d'appercevoir les propriétés de ce qu'elle connoît; connoiſſance en un mot de pur ſentiment. Il me paroît que toute connoiſſance eſt capable de raiſonnement & ſuſceptible d'évidence, ſoit une évidence prochaine & immédiate, ſoit une évidence de crédibilité, comme nous le dirons en parlant de la foi.

Une connoiſſance peut être revétue de ſentiment & en être dépouillée. Que, lors qu'elle en eſt revétue, on l'appelle connoiſſance de ſentiment, je ne le trouve pas mauvais; mais qu'on admette une connoiſſance de ſentiment qui ſoit dépourvue de la puiſſance de raiſonner, d'appercevoir les propriétés de l'objet que l'on connoît autant que l'on connoît, j'avoue que je ne puis gouter cette prétention. Chap. VIII.

Il me paroît que toute connoiſſance, dès là qu'elle eſt connoiſſance, doit en avoir l'eſſence & les propriétés, & que c'en eſt une de pouvoir raiſonner ſur ce que l'on connoît, & en déduire les propriétés, au moins autant que l'on connoît. Je ne déduirai pas les propriétés d'un nouveau degré d'être qui ne ſera point dans mon ame, parce que je ne le connois pas. Il eſt poſſible que Dieu ne me donne point la connoiſſance de tous les degrés qui ſont en moi. En fait d'eſprits, nous l'avons montré. Comme leurs modifications ſont des degrés d'être, on peut connoître l'un ſans connoître l'autre: mais au moins, ſi Dieu me donne la connoiſſance de quelque degré d'être de mon eſprit, je raiſonnerai ſur ce degré, j'en appercevrai les propriétés, & je les appercevrai évidemment: mon évidence ne pourra point aller au delà de cette connoiſſance; mais au moins elle ſubſiſtera, elle agira & ſe renfermera dans ſes limites.

Dailleurs, il me paroît certain qu'on ne peut point connoître un même être, ſous une même raiſon d'être, par deux connoiſſances entiérement différentes & diſſemblables. Car ſi l'une de ces connoiſſances étoit la connoiſſance de cette raiſon d'être, comme elle eſt; l'autre connoiſſance, totalement différente de celle-ci, ſeroit la connoiſſance de cette raiſon d'être, comme elle n'eſt pas; & par conſéquent ce ne ſeroit plus la connoiſſance de cette raiſon d'être. Une ligne droite, entant que ligne droite, ne peut être repréſentée que d'une maniere. Qu'on eſſaie de la peindre avec une couleur ou avec une autre, qu'on la repréſente plus longue ou plus courte, lorſqu'il s'agit de la repréſenter comme droite, il n'y a qu'une maniere, & cette maniere ſe retrouve toûjours

Sect. III. jours ſemblable malgré toutes ces différences. De même auſſi que la connoiſſance de telle raiſon d'être, ſoit accompagnée de ſenſation, ou qu'elle n'en ſoit point accompagnée, il faut toûjours, pour connoître cette raiſon d'être, que la même perception ſe rencontre. Il ne ſeroit donc pas convenable d'admettre deux ſortes de connoiſſances d'un même degré d'être, dont l'une ſeroit une connoiſſance de pur ſentiment, & l'autre une connoiſſance évidente, ſur laquelle on pût déduire les propriétés de ce que l'on connoît.

### Proposition IV.

Il paroît que toutes nos perceptions peuvent être revétues de ſentimens qui leur ſont propres.

Il eſt certain que la perception que nous avons de la matiere, peut être revétue de différens ſentimens : c'eſt un être qui peut croître, être augmenté & ennobli. La perception des êtres ſpirituels, la perception d'une ame peut croître & être modifiée de même : on ne voit rien qui y répugne. Si jamais nous n'avions eu que la perception toute nue de la matiere, nous n'aurions aucune connoiſſance de cette multitude de ſenſations qui la modifient ; jamais nous ne nous les ſerions repréſentées, parce que ce ſont des degrés d'êtres nouveaux & des additions à cette perception toute ſimple. Pourquoi donc ne ſeroit-il pas poſſible que la perception que nous avons maintenant des eſprits, qui eſt ſi nue, ſi ſeche, ſi abſtraite, ſoit miſe un jour dans ſon luſtre, & qu'elle ſoit revétue & ornée de tout cet appareil de ſentimens ? Ce ne ſeront pas des ſentimens ſemblables à ceux que nous éprouvons par rapport à la matiere, nous ne verrons point l'ame colorée, nous ne la ſentirons pas dure ou liquide : ces ſentimens n'appartiennent qu'à la perception de la matiere : mais chaque perception a les ſiens ; les modifications de l'une ne ſont pas celles de l'autre.

Or les ſentimens aſſortis à la perception de l'eſprit, pour nous être inconnus, en ſont-ils moins réels ? Nous ſommes aveugles à l'égard de ces ſentimens que nous ne connoiſſons pas, comme un aveugle eſt aveugle par rapport aux couleurs que nous connoiſſons. Il faudra nous donner des degrés d'êtres tout nouveaux, & pour les avoir, ces ſentimens, & pour les connoître. Mais ſi les ſenſations que nous éprouvons par rapport à la matiere dont l'être eſt ſi brut & ſi pauvre en perfections ; ſi ces ſenſations qui depuis le péché originel ſont dans un état ſi imparfait, comme nous le dirons ; ſi ces ſenſations néanmoins ſont quelque choſe de ſi divers, de ſi beau, de ſi intéreſſant, que ſera-ce des ſentimens que nous aurons par rapport à un ſeul eſprit, & plus encore par rapport à cette multitude d'eſprits, dont le monde ſpirituel, cette vaſte région des intelligences, eſt compoſée ? Quel merveilleux état que celui où toutes ces modifications nous ſeront données, & où la connoiſſance que nous avons des eſprits, qui eſt maintenant comme un être mutilé, une portion ſéparée de ſa totale perfection, comme la prémiere pierre & le fondement d'un édifice, lors, dis-je, que cette connoiſſance recevra ce magnifique accroiſſement & cette perfection ineſtimable !

### Corollaire I.

De ces réfléxions je tire deux conſéquences ; la prémiere, que ce que nous connoiſſons maintenant, nous le connoîtrons de même dans le ciel ; même perception des corps, même perception des eſprits ; la perception eſt une, ainſi elle perſévere toûjours la même. Qu'on ferme les yeux, ou qu'on les ouvre ; qu'on dor-

dorme, ou qu'on veille; qu'on ſoit mort, ou vivant; ce qu'on connoît une fois, on le connoîtra de la même maniere, on connoîtra plus d'objets, notre perception recevra des degrés d'accroiſſement; mais les degrés anciens ne ſeront pas détruits.

La ſeconde conſéquence que je tire, c'eſt que ces mêmes degrés de connoiſſance que nous avons, ſeront revétus de ſentimens qui leur conviennent, mais dont nous n'avons point d'idée: par rapport à la matiere, nous n'aurons plus certainement les ſentimens attachés à la concupiſcence & à l'amour déréglé des créatures. Ces ſenſations maintenant nous portent vers la terre, & non vers Dieu; rien de ſemblable ne convient à cet état d'une ſainte félicité. Les ſenſations, s'il y en a par rapport à la matiere, ſeront pures & nous porteront à Dieu. Par rapport à l'eſprit, nous en aurons auſſi des ſentimens qui répondront à la haute connoiſſance qui nous en ſera donnée; maintenant ces ſentimens nous ſont inconnus, l'oeil n'a point vû, l'oreille n'a point entendu, l'eſprit de l'homme ne conçoit rien de ſemblable à ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment.

### Corollaire II.

Cet accroiſſement de ſentimens ne laiſſe pas de faire une aſſez grande différence par rapport à nos connoiſſances. Il y a certaine connoiſſance qu'on appelle *vue*, & une autre à laquelle on ne donne point ce nom. J'éxamine donc quelle différence il y a entre connoître ſans *voir*, & connoître de cette connoiſſance qu'on appelle une *vue*.

Ordinairement les noms & les notions communes ont pris leur origine dans les objets ſenſibles. Je me trompe fort ſi cette diviſion de connoiſſance ne vient point de cette ſource; car je trouve que lorſqu'on a une connoiſſance de la matiere jointe à une ſenſation de couleur, on dit que c'eſt *voir*: au contraire quand, les yeux fermés, on médite ſur une figure, on appelle cela ne le point voir. Dans ces deux ſituations néanmoins il eſt certain que l'on connoît la matiere; dans toutes les deux on en a la perception: toute la différence vient donc de la ſenſation qu'on a de plus dans l'une que dans l'autre. Chap. VIII.

Maintenant que nous ne connoiſſons les eſprits que par une perception aſſez vuide de ſentimens, nous les connoiſſons ſans les voir; mais quand cette plénitude de ſentimens nous ſera donnée, nous les verrons plus à découvert que nous ne voïons les corps; nous les entendrons, nous les toucherons, pour ainſi dire; car nous n'avons pas beſoin pour cela ni de globules matériels qui frappent les yeux du corps, ni de membranes, ni de fibres, ni de tendons. Ce ne ſont pas ces parties de matiere groſſieres & maſſives, ou plutôt aveugles elles mêmes & ſans ſentiment, qui nous donnent les ſenſations que nous avons maintenant par rapport à la matiere: elles ne donnent pas ce qu'elles n'ont pas, ce ne ſont que des inſtrumens & des occaſions vuides de force & d'efficace. Ce qui nous avertit de la préſence des corps, ce ſont des ſenſations que Dieu nous imprime; c'eſt par ces ſenſations que notre ame voit, qu'elle manie, pour ainſi dire, qu'elle ſavoure. Quand donc Dieu nous donnera ces admirables ſentimens par rapport aux eſprits, pourquoi ne les verrions-nous pas d'une vue plus vive, plus perçante, plus intime? Pourquoi ne les aurions-nous pas ſous les yeux, ſous la main? Pourquoi leur préſence ne ſeroit-elle pas plus ſenſible, plus vivante, plus rayonnante, que n'eſt celle de cet amas de pouſſiere qu'on appelle ſoleil, qui lance à peine ſur nous quelques traits d'une languiſſante lumiere au milieu des ombres de la mort qui nous environnent?

PROPOSITION V.

Comme les diverſes perceptions peuvent être revétues de ſentimens différens, de même auſſi des autres mouvemens de l'ame.

Il n'en eſt point qu'on ne conçoive ſuſceptible d'accroiſſement de ce côté là.

L'amour des créatures avec lequel nous naiſſons, cette concupiſcence qui excite en nous des mouvemens indélibérés, a les ſiens, comme nous le dirons ailleurs.

L'amour divin en a auſſi qui lui correſpondent: il a ſes goûts & ſes douceurs, outre le fonds de bonheur, qu'il y a à aimer Dieu.

Le péché a ſes amertumes, ſes rigueurs, ſes peines, que Dieu ſuſpend au moins en partie pendant cette vie par des deſſeins de bonté & de miſéricorde.

PROPOSITION VI.

La même connoiſſance peut avoir plus ou moins de ſentiment. Outre que nous l'éprouvons en nous-mêmes, c'eſt que la même perception peut être ſans aucun ſentiment; elle peut être avec un ſentiment très fort: or entre ces deux extrémités il y a divers degrés, dont par conſéquent la même perception eſt ſuſceptible.

PROPOSITION VII.

Non ſeulement chaque perception eſt ſuſceptible de ſentiment, mais chaque degré de perception l'eſt auſſi.

Les ſentimens que nous avons par rapport à la matiere, ne regardent gueres que la ſurface extérieure; nous ne voions pas ſa profondeur; cependant nous l'appercevons par notre eſprit. Que ſeroit-ce donc, ſi la perception de cette profondeur étoit revétue de ſentiment?

La perception de la ſurface, même de la matiere, renferme la perception d'un nombre infini de parties; & pourquoi nos ſenſations ne pourroient-elles pas ſe multiplier comme ces parties? La brûlure, plus que toutes les autres impreſſions corporelles, atteint les petites parties de notre corps: elle coupe, elle déchire, elle briſe; mais ces petites parties auxquelles elle réduit notre corps, ces parties qui à cauſe de leur petiteſſe échapent même à l'action du feu, & qu'il n'eſt ni aſſez fort ni aſſez aigu pour rompre & pour ſéparer, ces petites parties ſont plus que des montagnes en comparaiſon de celles dans leſquelles notre corps eſt diviſible, puiſqu'il l'eſt à l'infini. Si donc l'impreſſion du feu eſt ſi terrible, à cauſe que nous avons autant de ſenſations qui nous tourmentent, que de petites parties endommagées, à quel point ne conçoit-on pas qu'en pénétrant plus intimement, on pourroit faire monter la douleur? Si les ſenſations douloureuſes peuvent être pouſſées ſi loin, pourquoi n'en ſeroit-il pas ainſi des ſentimens agréables! Quel être que celui de notre ame! qu'il eſt admirable! qu'il eſt vaſte! qu'il eſt étonnant! Non ſeulement il peut croître en degrés de connoiſſance & d'amour, mais chaque degré de connoiſſance & d'amour, demeurant le même, peut être revêtu d'une multitude inconcevable de modifications qui l'affectent, qui le rélevent, qui l'enrichiſſent.

PROPOSITION VIII.

On a ſuppoſé dans tout ce chapitre que les ſenſations étoient des êtres, & la choſe eſt aſſez évidente par elle même.

Mais ce qu'il eſt néceſſaire de remarquer, c'eſt que toutes les ſenſations n'ont pas un être égal. Il y en a qui ne ſont que des diminutions & des retranchemens; par éxemple, un moindre ſon eſt la diminution d'un plus fort. Cependant ces ſentimens qui ſe font par diminution d'autres plus conſidérables, ſuppoſent toujours un

un certain degré d'être : ceci eſt commun à tous les mouvemens de l'ame. La connoiſſance d'un demi-cercle ſe fait par le retranchement de l'autre moitié du cercle ; cependant la connoiſſance d'un demi-cercle eſt toujours un certain degré d'être.

C'eſt que, généralement parlant, un être ſimple ne peut changer réellement qu'en acquérant de nouveaux degrés d'être, ou en perdant de ſes anciens degrés. Sa connoiſſance peut donc perdre certains degrés, elle peut perdre de ſes degrés d'étendue, elle peut perdre de ſes ſenſations ; en un mot, comme tout ſon être eſt ſuſceptible de degrés, elle peut faire des pertes dans tout ſon être. Cet état de perte ſuppoſe toujours un être dans l'ame, mais un être plus ou moins tronqué, mutilé, pauvre en perfections. Les différens états de cet être ſont ſes diverſes modifications : toutes ſuppoſent un être réel, quoique quelques-unes ſe faſſent par retranchement des autres. Cet éclairciſſement me doit ſervir pour toujours, afin de me parer de certaines difficultés qui pourroient s'élever contre les principes établis ; elles tombent par cette remarque.

### THEOREME.

La matiere des ſenſations fournit une nouvelle preuve en faveur de la prémotion phyſique. Si notre ame eſt ſi riche en force & en autorité, ſi la fabrique de ſes penſées & de ſes amours eſt toute d'elle, ou ſi elle n'a beſoin que d'une grace verſatile, ou d'un concours concomitant, c'eſt-à-dire, d'un ſecours qui eſt à ſon égard ou comme un inſtrument toujours ſous ſa main, ou comme un aide qu'elle appelle à ſon gré : ſi donc l'ame a tant d'autorité & de force, que ne ſe procure-t-elle des ſenſations agréables, & plus agréables juſques à l'infini ? Que ne ſe donne-t-elle des concerts de ſons harmonieux, ſans avoir beſoin de voix & d'inſtrumens ? Que ne ſe remplit-elle de la plus brillante lumiere & des couleurs les plus voiantes & les plus merveilleuſes ? Que ne s'éxerce-t-elle dans ces ſortes de productions ? Que n'épanouit-elle ſon être ſi fécond & ſi riche ? Que ne fait-elle ceſſer ſes douleurs ſi aigues & ſi incommodes ? Elle réuſſira en tout cela au moment qu'elle ſe déterminera, ſi c'eſt elle qui le fait ſeule, ou ſi elle le fait avec un ſecours qu'elle détermine. CHAP. VIII.

Car pourquoi ne le ſeroit-elle pas à l'égard des ſenſations, ſi on la ſuppoſe aſſez forte pour le faire à l'égard de ſes amours & de ſes penſées ? D'où vient cette différence, quel en eſt le principe & la ſource ? Eſt-ce parce qu'il faut ſe donner de nouveaux degrés pour avoir ces ſenſations ? Mais pour augmenter en amour & en connoiſſance, ne le faut-il pas auſſi ? Si elle ſeule, ou avec un ſecours dont elle eſt maitreſſe, elle réuſſit à augmenter ſon être en degrés de connoiſſance & d'amour, pourquoi ne réuſſiroit-elle pas à l'augmenter en degrés de ſenſation ? L'un eſt-il plus difficile que l'autre ? Si elle forme ſon action avec un ſi grand empire, pourquoi ne la modifieroit-elle pas de même ?

La différence eſt claire dans le ſyſteme d'un ſecours prédéterminant, on peut la montrer ſans beaucoup de frais. Dieu opere non ſeulement ce qu'il veut, mais encore comme il le veut ; il nous prédétermine à produire librement nos penſées & nos amours ; il fait qu'en cela nous agiſſons parce que nous le voulons délibérément, & que dans l'inſtant même que nous agiſſons, nous avons un pouvoir réel de ne pas agir, comme nous le dirons ailleurs : au lieu que Dieu met en nous certains ſentimens & des mouvemens indélibérés, à l'occaſion néanmoins de quelque impreſſion corporelle, ſans que nous

Sect. III. le voulions délibérément, & lors même que nous le voudrions le moins. Ainſi il y a certaines choſes que Dieu fait naître dans notre ame indépendamment de notre conſentement & d'une volonté délibérée; d'autres qu'il fait naître avec délibération; & par là quoique Dieu opere pour tout, on voit qu'il y a de la différence entre les ſentimens indélibérés & les actions libres.

### Corollaire.

Je ne dois point oublier de marquer ici, que les vérités établies, tant en ce chapitre que dans les autres de cette ſection, nous offrent une preuve bien ſenſible & bien intérieure de l'éxiſtence de Dieu & de la création. Car qui peut douter, & ne l'éprouvons-nous pas à tout moment, que nos modifications, nos penſées, nos amours, nos ſenſations, changent & ſe diverſifient en mille manieres? Or notre ame ne peut changer ſans acquérir ou perdre quelque degré d'être, & elle ne ſe donne pas toute ſeule ces degrés qu'elle n'a pas, comme on l'a démontré: il y a donc un Dieu qui domine ſur elle & qui les lui donne.

Ces nouveaux degrés d'être que l'ame acquiert, ne ſe forment point par un arrangement & par une combinaiſon de parties, ni par la compoſition de l'être qu'elle avoit; il y faut du neuf. Or ſur quel pied les impies pourront-ils conteſter la création primordiale de tous les êtres du monde, ſi on leur montre des productions de degrés d'être tout nouveaux?

## CHAPITRE IX.

### *De la Réunion de nos connoiſſances.*

NOs connoiſſances, quoique différentes, ſe réuniſſent dans un certain point: & ce point d'unité qui les raſſemble toutes, nous découvre encore leur dépendance de la prémotion phyſique. Terminons par là nos recherches touchant la connoiſſance.

### Proposition I.

La connoiſſance eſt un être, comme on l'a montré ailleurs; c'eſt un être qui eſt en nous, un être qui eſt réellement, &, ſi l'on peut le dire ainſi, phyſiquement notre être.

### Theoreme.

Il faut une prémotion phyſique pour former nos connoiſſances.

### Demonstration.

Un eſprit qui a déja une prémiere connoiſſance, ne peut s'en donner une nouvelle ſans augmenter l'être de ſon eſprit: or il eſt abſurde de dire, qu'un eſprit augmente ſon être ſans la prémotion divine; c'eſt à-dire, que cet eſprit ſe donne un ſecond degré d'être, un troiſieme, un quatrieme, qu'il s'en donne juſqu'à l'infini, ſans que Dieu produiſe & détermine ces degrés d'être, lui qui a formé le prémier.

Ceux qui traitent de la vérité de la religion chretienne, ont fort bien montré, que, ſi la matiere étoit être par elle-même, elle ne ſeroit point bornée, qu'elle devroit être ſouverainement parfaite; & il eſt impoſſible de donner atteinte à ce raiſonnement, quelques chicaneries qu'on y oppoſe. Peut-être dans la ſuite trouvera-t-on occaſion de les détruire, ces fauſſes objections. Ne peut-on pas ici dire la même choſe, ſi l'eſprit ſe donnoit & s'augmentoit ſon être ſans la prémotion de Dieu? Qu'eſt-ce qui le borneroit? Qu'eſt-ce qui l'empêcheroit de croître à l'infini, & de ſe donner autant d'intelligence qu'en a l'intelligence ſouveraine? Ceci démontre la prémotion, mais ne détruit

truit pas l'activité de l'eſprit, comme on le montrera dans la derniere ſection.

### Proposition II.

Plus ou moins de connoiſſance eſt plus ou moins d'être.

### Demonstration.

Chaque connoiſſance eſt un être, ſelon la propoſition précédente: donc plus ou moins de connoiſſance eſt plus ou moins d'être.

De plus, pour connoître la nature de l'eſprit, il ne faut pas le comparer avec le néant; car on ne conçoit point le néant, & l'on ne peut découvrir la nature de l'eſprit, par ce qui n'eſt point intelligible par ſoi même. C'eſt avec l'être infini, qui eſt la ſource & la meſure infinie de tous les êtres, qu'il faut comparer notre eſprit. On ne peut douter qu'une connoiſſance infinie ne ſoit un être infini: donc plus ou moins de connoiſſance eſt plus ou moins d'être, c'eſt une participation plus grande ou moindre de cet être ſouverain, qui eſt infiniment participable, & qui peut toujours donner & communiquer, ſans jamais s'épuiſer ni s'appauvrir.

### Proposition III.

Une connoiſſance nouvelle ajoutée à une autre eſt un même être augmenté de quelque degré.

### Demonstration.

La connoiſſance A. plus la connoiſſance B. eſt un être, plus un être, comme on l'a dit tant de fois, c'eſt un être ajoûté à un autre être. Or il ne peut y être ajouté qu'en deux manieres, ou comme un être ſéparé de l'autre, tel que dans les nombres, un ajouté à un autre un; ou comme un nouveau degré d'être ajouté dans le même ſujet, en ſorte que ce ſoit le même être augmenté de quelque choſe. La ſimplicité de l'eſprit ne permet pas le prémier: donc &c. Cette propoſition eſt néceſſaire pour découvrir la maniere dont on peut dire que notre eſprit eſt métaphyſiquement compoſé. 

### Proposition IV.

Toutes nos connoiſſances ſe réuniſſent dans un certain point.

### Demonstration.

Il faut que dans tout être ſimple il y ait toujours un point, dans lequel ſe réuniſſe tout ce que nous concevons, comme les parties de cet être. Toutes les parties (pour uſer de ce terme impropre) d'un être ſimple tendent toutes à l'unité: or l'eſprit eſt un être ſimple, & nos connoiſſances différentes ſont comme des parties de cet être ſimple: donc &c.

### Proposition V.

Toutes nos connoiſſances ſe réuniſſent dans la connoiſſance de Dieu.

Toutes nos connoiſſances ſe réduiſent à la connoiſſance de Dieu, à celle des êtres finis par rapport à leur eſſence & par rapport à leur éxiſtence: ce que nous connoiſſons de la matiere & de l'eſprit, quant à leur nature & à leur propriété, c'eſt en Dieu que nous le connoiſſons.

L'éxiſtence des corps, nous ne la connoiſſons que par un raiſonnement qui, comme nous l'avons expliqué, nous prouve qu'il faut bien que Dieu en ait créé, puiſqu'il nous donne les ſenſations qu'il nous donne: cette connoiſſance eſt donc la connoiſſance du decret & de l'action de Dieu.

L'éxiſtence de notre eſprit, nous la connoiſſons en connoiſſant notre propre connoiſſance; & cette connoiſſance ſe réduit à la connoiſſance de Dieu, parce qu'en connoiſſant notre propre connoiſ-

Sect. III. ſince, nous connoiſſons que nous connoiſſons Dieu: ainſi toutes nos connoiſſances ſe réuniſſent dans la connoiſſance de Dieu.

Il ne faut pas s'en étonner, puiſque Dieu en qualité d'être des êtres contient éminemment en lui-même tous les êtres, & qu'en qualité de ſouveraine & prémiere vérité il renferme toutes les vérités. Il n'eſt donc pas ſurprenant que les connoiſſances que nous avons des autres objets, ſe réuniſſent dans la connoiſſance de ce grand objet, qui en eſt le principe & le centre.

C'eſt même cette vérité qui nous fait ſentir l'unité de notre eſprit & ſa diſtinction d'avec les autres eſprits créés. Pourquoi la connoiſſance du corps qui eſt dans Pierre, & la connoiſſance de l'eſprit qui eſt dans Paul, ſont-elles deux êtres diſtingués? Et pourquoi ces deux connoiſſances ne ſont-elles qu'un même être, lorſqu'elles ſont dans le même eſprit? Il eſt certain que chaque connoiſſance eſt eſſentiellement un degré d'être. Ces connoiſſances d'ailleurs ont un rapport avec leur objet: ſi donc les objets de ces connoiſſances n'ont aucun point qui les réuniſſe, on a peine à concevoir comment ces deux connoiſſances ſe réuniront elles-mêmes? Mais on le trouve, ce point qui réunit toutes les idées de ces objets, on le trouve dans l'être ſouverainement parfait. Ce n'eſt pas que cet être ſuprême contienne formellement tous ces objets; qu'il ſoit corps, qu'il ſoit matiere, perſonne n'eſt aſſez fou, ni aſſez impie pour le penſer; mais c'eſt qu'il contient les idées de tout; c'eſt qu'il contient éminemment toutes choſes dans ſon eſſence, qu'il eſt l'être immenſe, l'être ſans reſtriction, qu'il eſt univerſellement être. Par conſéquent toutes nos connoiſſances ſe réuniſſent dans la connoiſſance de Dieu: & par là on conçoit aiſément comment un eſprit eſt un, quoiqu'il connoiſſe des objets différens, parce que Dieu n'eſt, pour ainſi dire, qu'une fois connu par cet eſprit, quoiqu'il le ſoit ſous pluſieurs idées différentes, & que cet eſprit qui a la connoiſſance de ces différentes idées, ait le pouvoir de les comparer enſemble & d'en juger, & qu'ainſi tous les degrés de connoiſſance ſe tiennent & ſe communiquent l'un à l'autre; au lieu que deux eſprits ſont deux êtres, parce que Dieu eſt connu deux fois par ces deux eſprits.

Ce ſeroit ici le lieu de traiter de la maniere dont notre eſprit, malgré l'union de ſes connoiſſances, connoît la diſtinction des choſes. On pourroit auſſi parler non ſeulement de la diſtinction réelle; mais de la diſtinction virtuelle, & montrer la vérité de la doctrine des Thomiſtes ſur ce point: mais c'eſt déja s'être trop étendu.

### Proposition VI.

Ce n'eſt pas dans la connoiſſance de l'être en général, pris abſtractivement, que nos connoiſſances ſe réuniſſent.

Pour démontrer cette propoſition, il faut avancer deux choſes: 1. que ce mot, être en général, eſt un abſtrait: 2. que les abſtraits n'éxiſtent que dans les concrets. La rondeur, par éxemple, n'éxiſte que dans la choſe ronde; l'humanité n'éxiſte que dans l'homme; l'humanité ſans l'homme eſt une chimere, elle n'eſt nulle part.

Poſé ces deux principes, je raiſonne ainſi. L'eſprit connoît les choſes comme elles ſont: or les abſtraits par eux-mêmes ne ſont nulle part, ils ne ſont que par les concrets; donc il ne connoît l'etre en général, qui eſt un abſtrait, que par la connoiſſance de ſon concret: donc la connoiſſance de l'être en général n'eſt pas ce point dernier, auquel il faut réduire nos connoiſſances; puiſque cette connoiſſance dépend

pend d'une autre connoiſſance ſupérieure. Retournons cette preuve pour lui donner plus de force.

L'être en général, entant qu'être en général, n'éxiſte nulle part, il n'eſt point réel, il n'y a d'être que dans les êtres concrets. Or un objet n'eſt intelligible qu'autant qu'il eſt réel: donc l'être en général n'eſt pas intelligible en lui-même, mais dans ſon concret : c'eſt donc la connoiſſance du concret qu'il faut regarder comme la connoiſſance primordiale. Elle eſt auſſi la connoiſſance principale, à laquelle toutes les connoiſſances des abſtraits appartiennent; en ſorte, par éxemple, que la connoiſſance de la juſtice, de l'éternité, de la ſubſtance de l'être &c. appartienne à la connoiſſance de Dieu, comme des parties à leur tout : & c'eſt dans cette connoiſſance fonciere que toutes les autres ſe réuniſſent.

### Theoreme.

On ne peut pas dire que Dieu donne à l'eſprit une connoiſſance de l'être en général, avec laquelle l'eſprit forme les autres connoiſſances telles que ſont la connoiſſance de Dieu, celle des corps &c.

### Demonstration.

On ne peut pas mettre pour principe des autres connoiſſances une connoiſſance qui en eſt l'effet : or la connoiſſance de l'être en général eſt une ſuite & un effet de la connoiſſance de Dieu, un effet de la connoiſſance de l'être concret. Car on ne connoît l'être en général, qui eſt un abſtrait, que par la connoiſſance de l'être concret, comme on vient de le prouver: donc on ne peut pas dire que la connoiſſance de l'être en général, ſoit le principe dont l'eſprit ſe ſert pour former les autres connoiſſances.

Chap. IX.

### Autre Demonstration.

La connoiſſance de la partie n'eſt pas capable toute ſeule de former la connoiſſance du tout. Car comme la partie eſt moindre que le tout, auſſi la connoiſſance de la partie eſt moindre que la connoiſſance du tout: or la connoiſſance de l'être en général n'eſt qu'une partie de la connoiſſance de Dieu, de la connoiſſance des autres concrets, comme il paroît par la propoſition précédente.

### Autre Demonstration.

Quand même on ſuppoſeroit que cette connoiſſance de l'être en général contiendroit toutes les connoiſſances des êtres concrets, à peu près comme un bloc de marbre brut & informe contient les plus belles ſtatues, l'eſprit ne pourroit pas encore en tirer la connoiſſance d'un tel & d'un tel objet. Car pour former la connoiſſance d'un tel objet, il faudroit le vouloir; & pour le vouloir il faudroit l'avoir connu, cet objet. D'ailleurs, pour former de cette maſſe de connoiſſance la connoiſſance particuliere d'un tel objet, & non pas d'un autre, ne faudroit-il pas ſavoir auparavant comment cet objet eſt fait, afin de le repréſenter au naturel? Sans cela l'eſprit ſeroit comme un aveugle à qui l'on donneroit un ciſeau & un bloc de marbre pour faire la ſtatue du Pape.

Enfin cette connoiſſance de l'être en général ne contient point totalement la connoiſſance de Dieu & celle des autres objets: car rien ne contient la connoiſſance de Dieu que la connoiſſance de Dieu même. Il n'y a qu'à rappeller dans ſa mémoire tout ce qui a été dit dans les chapitres précédens, & l'appliquer à cette matiere, pour détruire la chimérique penſée de ces connoiſſances générales.

### Corollaire I.

La connoiſſance des abſtraits n'eſt que la connoiſſance du concret connu d'une certaine maniere. Dieu, par éxemple, eſt Juſtice, Miſéricorde, Sageſſe : il ſe découvre à nous ſous certains rapports, & non pas ſous d'autres ; il ne nous donne qu'une connoiſſance très bornée de ſon être, & une réfléxion encore plus bornée que notre connoiſſance ; & c'eſt là le principe de nos abſtractions.

Nous ne ſommes pas capables de réfléchir tout à la fois ſur toutes nos connoiſſances. Si nous voulions conſidérer dans un même inſtant tout ce que nous connoiſſons de Dieu, pour vouloir trop voir, nous ne verrions rien de précis. Afin donc de ménager la meſure de notre réfléxion, nous la portons ſur une certaine partie de ce que nous connoiſſons. Nous penſons, par éxemple, à la connoiſſance que nous avons de Dieu comme Juſtice ; nous ne nous occupons même que de la juſtice, ſans penſer à l'être dans lequel elle eſt, & à l'enchaînement qu'elle a en lui avec ſes autres perfections : par là nous faiſons une abſtraction, parce que nous conſiderons la juſtice de Dieu en faiſant abſtraction de tout le reſte.

### Corollaire II.

Nous pouvons ainſi faire beaucoup d'abſtractions, ſans néanmoins augmenter en connoiſſances directes : nous n'avons pour cela qu'à conſidérer en particulier & par parties ce que nous connoiſſons déja ; mais pour le faire nous avons beſoin de réfléxion, c'eſt-à-dire d'attention, comme on l'a prouvé.

### Corollaire III.

Il en eſt de même de certains jugemens, de certains raiſonnemens. Il n'eſt pas néceſſaire que Dieu nous donne de nouvelles connoiſſances directes pour les faire ; il ſuffit qu'il nous donne de nouvelles réfléxions actuelles. Je dis de certains raiſonnemens, de certains jugemens, comme je ne parle auſſi que de certaines abſtractions. Car pour faire un raiſonnement, un jugement, une abſtraction, il faut connoître un ou pluſieurs rapports d'un même objet. Quelquefois nous ne le connoiſſons point, & Dieu nous en donne la connoiſſance : mais quelquefois nous le connoiſſons, & Dieu nous donne une réfléxion qui nous fait faire attention à cette connoiſſance : en ſorte que pour faire cent fois le même raiſonnement, nous n'aurons beſoin que de cent réfléxions : mais pour faire des raiſonnemens ſur cent rapports différens, il faut que Dieu nous donne la connoiſſance de ces cent rapports, ſi nous ne l'avions pas.

### Corollaire IV.

Cette puiſſance qui eſt en nous de couper ainſi & de partager nos connoiſſances, nous découvre dans les eſprits, au milieu de leurs imperfections mêmes, une haute & ſublime perfection.

Quand je voi un dictionnaire de quatre ou cinq gros volumes, je me ſens porté à croire que les hommes ont beaucoup de connoiſſances. Autant de mots, dis-je en moi-même, ſont autant d'idées ; hé en voilà une multitude prodigieuſe ! Il y a plus : tous ces mots ſe conjuguent & ſe déclinent ; & je conçois que ſi l'on avoit écrit tout au long dans ce dictionnaire toutes les mutations de ces mots, on l'auroit augmenté de pluſieurs volumes : car ſi je multiplie quarante mille mots grecs, ou environ, par ces diverſes mutations, les noms par treize, les verbes par plus de cinq cent, je ſuis effraié du produit immenſe de cette multiplication, & je voi les connoiſſances des hommes, dont ces mots ne ſont que des ſignes, s'augmenter d'une

d'une maniere étonnante. Ceci n'eſt rien cependant en comparaiſon des diverſes combinaiſons de ces mots, l'un avec l'autre; car on peut joindre un mot avec un autre mot, un adjectif avec ſon ſubſtantif, un nom avec un verbe, un verbe avec un autre verbe, & ces diverſes jonctions ſe multiplient ſans meſure; car ſi vingt quatre lettres de l'alphabet, combinées différemment, produiſent une ſi grande quantité de mots, que ſera-ce de ce nombre prodigieux de mots que je puis combiner l'un avec l'autre? Chaque combinaiſon néanmoins eſt un jugement.

Auſſi voi-je une partie de cette combinaiſon déja toute faite. Lorſque j'entre dans une bibliotheque, chacun de ces livres, & il y en a des milliers, contient pluſieurs pages, chaque page pluſieurs lignes, chaque ligne pluſieurs propoſitions, c'eſt-à-dire, pluſieurs jugemens. Cette bibliotheque, ſi riche & ſi belle qu'elle ſoit, ne contient pas le demi-quart des livres qui ont été faits dans toutes les parties du monde depuis ſa création. Ces livres mêmes qu'on a faits, ne contiennent pas la cent-millieme partie des choſes que les hommes ſe ſont dit l'un à l'autre; & ce qu'ils ont penſé excede encore de beaucoup ce qu'ils ſe ſont dit; & ce qu'ils auroient penſé, s'ils avoient fait réfléxion ſur leurs propres connoiſſances, excede encore infiniment. O que les hommes ſont donc ſavans!

Mais encore, que connoiſſent-ils tant? Ils connoiſſent l'être corporel & l'être ſpirituel. Dans les corps, ils ne connoiſſent que mouvement ou repos, étendue, diviſibilité; dans les eſprits, connoiſſances, ſentimens, amours, perfections infinies. Tous ces ecrits innombrables, tous ces diſcours ſans fin, tous ces mots, toutes ces penſées ſe réduiſent donc à ſept ou huit choſes; dont il n'y en a pas une que nous connoiſſons bien. Que les hommes ſont ignorans!

Autant que je trouve leur eſprit petit, par le petit nombre des objets qu'ils connoiſſent, autant je le trouve grand par cette capacité qu'ils ont de combiner, de diviſer, de comparer, de raiſonner ſur ces connoiſſances. CHAP. IX.

Il faut que leurs connoiſſances directes ſoient bien vaſtes, puiſqu'on peut les diviſer en tant de parties & en former tant de jugemens. La ſeule connoiſſance de l'étendue corporelle comprend celle d'une infinité de figures, de triangles, de quarrés, de cercles, &c. & la ſeule connoiſſance du triangle, qui n'eſt qu'une de ces figures, renferme elle même la connoiſſance de triangles différens à l'infini. Il n'y a pas une ſeule opération qu'on ne puiſſe conduire de même, & chaque terme de cette opération eſt une connoiſſance. Eh que ne ſeroit-on pas ſi aux connoiſſances directes que nous avons, on en ajoutoit de toutes nouvelles?

Ce qui nous fait diviſer & partager ainſi nos connoiſſances directes, c'eſt le peu d'étendue de notre réfléxion. On ne peut tout à la fois faire attention à tout ce qui ſe trouve dans notre ame, on ne le dévelope que par parties. Or quel avantage & quelle conſolation ne ſeroit-ce pas, ſi d'une ſeule vue nous appercevions toutes ces choſes, & ſi nous poſſédions toutes les richeſſes que nous portons? Si la ſeule découverte d'une connoiſſance nouvelle remplit notre ame d'un ſi grand plaiſir; ſi la vérité, lors même qu'elle ſe montre ſi imparfaitement, & qu'elle ne fait briller devant nos yeux que certains rayons paſſagers, a néanmoins pour nous des attraits ſi doux & ſi conſolans, que ſera-ce lorſque ces vaſtes connoiſſances que nous n'appercevons qu'en partie, & qui ſont comme mortes & enſevelies en nous, lors, dis-je, que toutes ces connoiſſances, jointes encore avec un ſurcroît ineſtimable de connoiſſances nouvelles, rehauſſées

Sect. III. hauſſées & enchéries de ſentimens proportionnés, reprendront vie, pour ainſi dire, & viendront dans toute leur plénitude & avec toute leur lumiere, s'offrir tout à la fois à notre eſprit, & le réunir tout entier dans cet être immenſe, qui eſt toute vérité & toute lumiere, qui eſt le principe & la fin, l'objet primitif & le centre de toutes nos connoiſſances?

### Corollaire V.

De cette vérité j'en déduis une autre très-conſidérable: c'eſt que l'être de notre eſprit a une ſorte d'infinité, quoiqu'il ne ſoit point abſolument infini, infini ſans reſtriction, infini même en tout genre de connoiſſance.

Toute portion de matiere, ſi petite & ſi légere qu'elle ſoit, une goute de roſée, un ciron, un grain de pouſſiere, le plus petit corps que nous imaginions, eſt un être qui a une ſorte d'infinité, il contient en lui même des parties réelles, diviſibles à l'infini; & ſi ces parties peuvent être diviſées, elles ſont donc actuellement diſtinguées, & diſtinguées réellement. Ce ſont des réalités diſtinctes, ce ſont autant d'êtres, & ces êtres ſont infinis en nombre dans la plus petite portion de matiere: l'être de cette petite portion a donc une ſorte d'infinité; & cet être néanmoins n'eſt pas abſolument infini, il ne l'eſt pas en remontant, comme il l'eſt en deſcendant; je veux dire qu'il ne l'eſt pas en grandeur & dans l'étendue de ſes parties, comme il l'eſt dans le nombre de ſes parties diviſibles.

Seroit-il poſſible que le plus petit corps, que le plus vil atome eût une ſorte d'infinité, & que l'ame, cet être ſi grand & ſi ſupérieur à tous les corps, n'eût pas un ſemblable avantage? N'eſt-il pas croiable au contraire que l'être infini, qui a créé & la matiere & l'eſprit, n'a pas moins imprimé dans l'un que dans l'autre quelques marques de ſon infinité & de ſa grandeur?

Ceci n'eſt qu'une conjecture; mais la propoſition précédente nous en donne une preuve déciſive.

La ſeule connoiſſance de l'étendue contient en elle-même une infinité de connoiſſances; elle contient la connoiſſance d'un triangle, plus la connoiſſance d'un quarré, plus celle d'un pentagone, plus celle d'un héxagone, & ainſi juſqu'à l'infini. Il ne s'agit que de faire réfléxion, pour appercevoir diſtinctement & actuellement ces connoiſſances: or toute connoiſſance eſt un être, la connoiſſance d'un triangle eſt un être, la connoiſſance d'un quarré, plus celle d'un triangle, eſt un être, plus un être, & celle d'un pentagone eſt encore plus un être; c'eſt donc un être, plus un être, plus un être juſqu'à l'infini. Ce que je viens de dire de l'étendue, je le dis des nombres, dont la connoiſſance eſt encore infinie.

Si donc la connoiſſance de l'étendue contient les connoiſſances d'une infinité de figures, ſi celle des nombres contient auſſi celles d'une infinité de combinaiſons, & ſi chaque connoiſſance eſt un degré d'être, il s'enſuit que dans nos connoiſſances il y a une ſorte d'infinité. En effet la connoiſſance de l'objet A, eſt une réalité, la connoiſſance d'un plus grand objet A, plus B, eſt une plus grande réalité; car il faut pour le connoître, avoir la connoiſſance de l'objet A, & de plus celle de B. La connoiſſance d'un objet encore plus grand doit encore avoir une réalité plus grande; par conſéquent la connoiſſance d'un objet infini doit avoir une réalité infinie. Je trouve donc dans l'être de mes connoiſſances une infinité; ce n'eſt pas néanmoins une infinité ſans reſtriction, une infinité abſolue dans le genre même de connoiſſance: & c'eſt ce qu'il faut ſoigneuſement remarquer dans les infinis.

Un

Un infini en un ſeul genre n'eſt pas infini dans tous les genres; une ligne infinie n'eſt pas une ſurface infinie, & une ſurface infinie n'eſt pas un ſolide infini. Avec un marc d'or je vais dorer un fil qui ira d'ici à Vienne; avec des inſtrumens encore plus délicats peut-être le feroit-on aller juſqu'à Conſtantinople : cependant un marc d'or eſt un fort petit morceau d'or. Raiſonnons de même de nos connoiſſances.

Nous connoiſſons l'infini, & dans cette connoiſſance, quand notre attention vient à la développer, ſe trouve une infinité de connoiſſances, cependant toute cette connoiſſance eſt bien peu de choſe en comparaiſon de ce que nous pourrions connoître ; elle n'eſt rien, pour ainſi dire, en comparaiſon de la connoiſſance de Dieu. Un marc d'or n'eſt rien en comparaiſon de l'univers tout entier ; je dis plus, en comparaiſon de l'immenſe étendue dont nous avons l'idée. Nous connoiſſons l'être infini, il eſt vrai, mais nous ne le connoiſſons point totalement & parfaitement; la connoiſſance que nous en avons, peut croître ſans bornes, & il s'en faut une infinité que nous ne le connoiſſions, & même que nous ne puiſſions le connoître comme il ſe connoît lui même. L'être de notre connoiſſance n'eſt donc pas infini ſans reſtriction, il n'eſt pas infini même en tout genre de connoiſſance, quoiqu'il ait cependant une ſorte d'infinité. Mais revenons à notre matiere que nous avons touchée dans le 3. corollaire.

### THEOREME.

Pour faire toutes ſortes de jugemens & de raiſonnemens, nous avons beſoin de la prémotion phyſique. Car pour juger, il faut 1. connoître d'une connoiſſance directe l'attribut & le ſujet; 2. appercevoir que l'un de ces termes eſt renfermé dans l'autre; il faut faire réfléxion à cette connoiſſance; 3. il faut que la volonté y acquieſce. Un raiſonnement eſt auſſi compoſé de ces trois opérations. La ſeule différence qu'il y a, c'eſt qu'au lieu que dans le jugement il ſuffit de connoître deux termes, l'attribut & le ſujet, il faut dans le raiſonnement en connoître trois. Or on a démontré que l'eſprit a beſoin de la prémotion phyſique pour toutes ſes connoiſſances ſoit directes, ſoit réfléchies; on va montrer auſſi que la volonté en a beſoin pour toutes ſes opérations : ainſi nous pouvons conclurre que nous en avons beſoin pour tous nos jugemens & pour tous nos raiſonnemens. CHAP. IX.

La réduction que je viens de faire de nos connoiſſances au point qui les réunit, & leur compoſition métaphyſique que j'ai touché en un mot, me préſente encore une démonſtration, par laquelle je finirai cette matiere.

1. C'eſt Dieu qui donne aux Saints dans le ciel la viſion intuitive, c'eſt-à-dire, cette connoiſſance ſi claire & ſi parfaite de la Divinité : on ne doute pas de cette vérité; & quiconque voudroit en douter, on le prieroit d'eſſaier de ſe donner cette connoiſſance.

2. Ce que nous connoiſſons maintenant de Dieu d'une maniere évidente, les Saints ne le connoiſſent point autrement dans le ciel, mais ils ont une connoiſſance de la Divinité incomparablement plus parfaite que la nôtre : plus parfaite, 1. parce que, outre ce peu de degrés de connoiſſance évidente qu'on a de la Divinité dans cette vie, elle en contient beaucoup d'autres : 2. parce que chaque degré de cette connoiſſance eſt revêtu de ſentimens qui lui ſont proportionnés; qu'il eſt ſi accompli, ſi parfait, que cette connoiſſance eſt une vue, au lieu que la nôtre ne l'eſt pas.

3. Suppoſons qu'un bienheureux dans le ciel ait mille degrés de connoiſſance, qu'un autre en ait mille moins un, & un troiſieme mille moins deux. La foi nous ap-

Sect. III. prend qu'il y a différens degrés de gloire, & la raiſon nous montre auſſi que Dieu pouvant ſe communiquer à l'infini, peut donner plus ou moins de degrés de connoiſſance à certains eſprits. Je parle toujours ici de degrés : il eſt clair par ce qui a été dit ci-deſſus, que ce langage ne nuit point à la ſimplicité de l'eſprit. On peut faire maintenant ſur cela une démonſtration par une eſpece de ſouſtraction ou de décompoſition arithmetique.

DEMONSTRATION.

C'eſt Dieu qui donne la viſion béatifique à un tel Bienheureux, c'eſt-à-dire, comme on l'a ſuppoſé, cette connoiſſance de mille degrés : c'eſt Dieu qui donne auſſi cette connoiſſance de mille degrés moins un, & celle de mille degrés moins deux. Car ſans cela ce Bienheureux, qu'on a ſuppoſé n'avoir que mille degrés moins un, ou mille degrés moins deux, ne tiendroit point de Dieu cette viſion, il auroit pû ſe la donner lui même. D'ailleurs ce troiſieme degré étant de même nature que les autres, il faut ou que Dieu l'ait donné auſſi bien que les autres, ou qu'il n'ait pas donné celui-là : donc c'eſt Dieu qui donne cette connoiſſance de mille degrés moins deux, moins trois, moins quatre, moins cinq &c.

En déduiſant ainſi & retranchant degré à degré, & de plus en dépouillant peu à peu chaque degré de la perfection dont il eſt revétu, on parviendra juſqu'au point de connoiſſance telle que nous l'avons ſur la terre, & on démontrera par là que tout ce que nous en avons, ſoit plus, ſoit moins, eſt un effet de la prémotion de Dieu.

Ceci ne détruit point la liberté d'indifférence que nous avons toujours ſur la terre, & que nous n'aurons plus dans le ciel; parce que la capacité de notre intelligence n'eſt jamais remplie ſur la terre, & que par conſéquent il reſte toujours un vrai pouvoir de ne point acquieſcer à l'objet propoſé, au lieu que cette capacité eſt toute remplie dans chaque Bienheureux, & qu'ainſi il ne leur reſte plus aucun pouvoir de ne point acquieſcer à l'objet qui les remplit : mais ce n'eſt pas le lieu de traiter cette matiere.

Qu'on n'objecte donc point contre la preuve que nous venons d'apporter, que ſi cette gradation étoit bonne touchant la prémotion, elle le ſeroit auſſi touchant la liberté; & qu'on prouveroit par là que comme les Saints n'ont point une liberté d'indifférence par rapport à l'amour de Dieu dans le ciel, de même en deſcendant par degré, que les hommes n'en ont point à l'aimer ſur la terre. Cette objection n'a aucune force, parce que la capacité de notre ame a une certaine étendue, & cette étendue n'eſt jamais entierement remplie ſur la terre, & l'eſt toujours parfaitement dans le ciel.

Mais comment, dira-t-on, cette capacité eſt-elle parfaitement remplie dans tous les Bienheureux, puis qu'elle eſt égale dans tous les hommes, & que les degrés de gloire ſont inégaux; ſi mille degrés rempliſſent la capacité d'un Saint très élevé dans la gloire, & que celui qui le ſuit ait un degré de moins, il s'en faut donc un degré que ſa capacité ne ſoit remplie.

Non, elle eſt remplie en tous; tous cependant n'ont point des degrés égaux : c'eſt que le dernier degré de gloire remplit toute la capacité naturelle de notre entendement & de notre volonté : & lorſque Dieu donne des degrés plus élevés, il augmente en même temps la capacité de notre ame, en faiſant croître nos deſirs, & en dilatant notre cœur, comme le dit expreſſément ſaint Thomas. 2. 2. q. 24. a. 7. ad 2. *Dicendum, quòd capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur: quia per ipſam cor dilatatur, ſecundum illud* 2. ad Cor. 6. *Cor noſtrum dilatatum eſt.*

QUA-

# QUATRIEME SECTION.

## *La Prémotion phyſique touchant les actions de la volonté en particulier.*

ON ne doit parler de la grace d'amour, que d'une maniere propre à la rendre aimable. Un ſtyle enrichi d'ornemens & de figures, eſt le moien dont on ſe ſert aſſez ordinairement pour y réuſſir. Il ſemble que le peu de goût que l'homme charnel a pour la vérité y oblige en quelque ſorte. Il faut des tours vifs, & des expreſſions métaphoriques, pour ébranler une imagination peſante & terreſtre, & pour former dans un cœur froid & languiſſant, quelque mouvement & quelque ardeur. Cette méthode, ſi elle n'eſt emploiée avec ménagement & avec réſerve, a ſes inconvéniens & ſes dangers. A force de préſenter à l'eſprit les objets revétus de couleurs étrangeres, on l'accoutume à prendre l'ombre pour la réalité, & à aimer, au lieu de la vérité, le faux éclat dont on l'environne.

C'eſt par là qu'on a répandu tant de ténebres ſur la matiere que nous allons traiter. Pour chercher trop à l'embellir, on l'a rendue preſque méconnoiſſable. Il eſt étonnant combien l'imagination s'y eſt donné carriere. A la place des termes ſimples & naturels de volonté, de conſentement, d'amour, elle a introduit ces expreſſions myſtérieuſes d'union, de repos, de mouvement, d'approches, & une infinité d'autres. Or combien n'eſt-il pas à craindre, que ſur ces métaphores, on ne bâtiſſe des raiſonnemens, & des ſyſtemes, & que par ce moien on ne forme qu'un amas & un aſſemblage d'illuſions & d'erreurs?

C'eſt pourquoi une éxacte philoſophie bannit le ſtyle figuré, elle avertit que rien n'eſt plus capable de faire prendre le change, que la ſubſtitution d'une idée à une autre idée qui ſe fait dans la métaphore. Elle réduit tout à la ſimplicité, & c'eſt la ſimplicité qui conduit à la vérité. Tâchons donc de chercher la vérité par cette voie; tâchons de l'aimer elle ſeule: & n'eſt-elle pas d'autant plus aimable, qu'elle eſt plus pure, & plus débarraſſée de toutes les parures empruntées?

### CHAPITRE I.

#### *De l'amour en général.*

#### THEOREME I.

LA connoiſſance ſeule ne produit pas l'amour.

#### DEMONSTRATION.

On ne produit pas plus que ſoi. Car on ne produit que ce que l'on contient, & l'on ne contient pas plus que ſoi: or la connoiſſance avec l'amour eſt plus que la connoiſſance toute ſeule; connoître ſimplement n'eſt pas autant que connoître & aimer; l'eſprit tout entier eſt non ſeulement connoiſſance, mais il eſt auſſi amour; ainſi la connoiſſance ſeule eſt moins que la connoiſſance & l'amour: donc la connoiſſance ſeule ne contient pas entierement la connoiſſance & l'amour; donc elle ne produit pas toute ſeule l'amour.

L'expérience confirme cette démonſtration; car la loi de Moiſe donnoit la connoiſſance de Dieu, ſans donner l'amour

Sect. IV. mour par elle même, les Démons ont la connoiſſance de Dieu, & ils ne peuvent l'aimer.

### Theoreme II.

Un eſprit qu'on ſuppoſe n'avoir point encore d'amour ne le produira pas tout ſeul, quoiqu'on ſuppoſe qu'il ait de la connoiſſance.

### Demonstration.

On ne produit que ce que l'on contient: or un eſprit dans cette ſituation ne contient point totalement l'amour, comme on vient de le dire: donc &c.

Il eſt aiſé de juger ce qu'on doit penſer du ſentiment de ceux qui feroient conſiſter la grace dans une délectation indélibérée, qui exciteroit la volonté d'une maniere morale ſeulement, à former un acte de conſentement, mais ſans que Dieu opérât cet acte par une opération phyſique & prédéterminante. De là il s'enſuit;

1. Que Dieu excite la volonté, & qu'il la porte à vouloir le bien, mais que proprement, il n'opere pas en elle le vouloir, ou, ſi l'on veut encore diſtinguer dans le vouloir, & admettre pour le produire un concours concomitant & non prédéterminant, il s'enſuit que Dieu proprement & phyſiquement n'opere pas en elle la détermination.

2. Que comme le vouloir, le conſentement, la détermination eſt un bien beaucoup plus grand que ce ſimple plaiſir, l'opération de la grace ne formant que le plaiſir, & la volonté formant le conſentement & la détermination, il faut attribuer à la volonté ce qu'il y a de meilleur & de principal dans nos actions.

3. Que l'homme ſe rend plus parfait par ſes propres forces, que Dieu ne le fait par l'opération de ſa grace, puis qu'avec cette grace il n'eſt que ſentant du plaiſir pour le bien, au lieu qu'il ſe fait lui même conſentant & ſe déterminant.

4. Que comme notre mérite & notre perfection ne conſiſte point à ſentir du plaiſir pour le bien, mais à nous déterminer & à y conſentir, la grace qui ne forme point le conſentement & la détermination, ne forme point notre perfection & notre mérite, mais que c'eſt la volonté ſeule qui le forme.

Les mêmes raiſons combattent auſſi également tout ſyſteme qui n'admet qu'une motion morale; & moins cette motion eſt puiſſante & efficace, plus les raiſons alléguées ont de force pour la combattre.

L'unique moien de donner atteinte à la démonſtration précédente, ſeroit de ſuppoſer, que, quoique l'eſprit ne contienne pas l'amour, il contient néanmoins quelque choſe d'équivalent avec lequel il le forme, ou bien qu'il contient un acte d'amour général & indéterminé, avec lequel il forme des actes d'amour de Dieu & des créatures. Or c'eſt ce qu'il faut réfuter en deux manieres.

### Theoreme III.

Quand même cela ſeroit vrai, l'eſprit auroit toujours beſoin de la prémotion phyſique pour former des amours déterminés.

### Demonstration I.

Pour former un certain amour, avec cet amour général, ou bien avec ce quelque choſe que l'on ſuppoſe être équivalent à l'amour, ou l'on auroit beſoin du ſecours de Dieu, ou l'on n'en auroit pas beſoin.

Si l'on n'en a pas beſoin, on formera en ſoi-même autant d'amour qu'on eſt capable d'en former; on le formera dans un inſtant, l'eſprit n'a pas beſoin de temps pour

pour agir; on le formera ſans aucune difficulté; on ſe donnera un amour de Dieu auſſi parfait que celui de S. Paul, que celui de la ſainte Vierge; on changera ſa triſteſſe en joie, &c. on ſe procurera toutes les diſpoſitions qu'on ſaura être les plus douces & les plus heureuſes. Pour cela il ſuffit de modifier ſon amour général, ou convertir en amour ce quelque choſe d'indéterminé, qui eſt comme une argille, dont on forme l'amour, & qu'y a-t-il de plus facile? On porte toujours en ſoi-même ce fond ſi riche, ſi fécond, & ſi aiſé à tourner en amour; on n'a beſoin d'aucun ſecours pour le faire; il n'y a qu'à développer ſon être, pour ainſi dire; il n'y a qu'à modifier ſon amour; & par là on ſe délivrera de toutes ſortes de triſteſſes; on ſe procurera le plus parfait amour; on y réuſſira de la même maniere que, ſelon cette ſuppoſition, on reuſſit à en former quelque commencement. Mais comme il s'en faut beaucoup que nous n'aions ce privilége, concluons que nous avons beſoin de l'opération de quelque être qui agiſſe ſur notre eſprit, & qui le conduiſe ſelon ſes loix; & comme de tous les êtres diſtingués de notre eſprit, il n'y a que Dieu qui agiſſe immédiatement & phyſiquement ſur lui, il s'enſuit que nous avons beſoin de l'opération de Dieu.

Or cette opération phyſique eſt ou concomitante, ou prédéterminante. Une opération concomitante ne ſuffiroit pas; l'eſprit ſe donneroit encore tous ſes amours ſans retardement & ſans difficulté: qui l'en empêcheroit? Rien de ſa part, puiſqu'il porteroit toujours en lui-même, tout ce qu'il faut pour former des amours; rien de la part de Dieu, puiſque le concours concomitant ne manque jamais à la créature, qu'il eſt toujours préſent, & qu'il attend toujours patiemment que la créature ſe détermine. Ainſi en n'admettant qu'un concours concomitant, on n'évite aucun des inconvéniens que nous venons de marquer: donc il faut une opération de Dieu phyſique prédéterminante pour modifier cet eſprit, dans lequel on ſuppoſeroit ou un amour général, ou quelque choſe d'équivalent à l'amour, pour le convertir en amours déterminés. CHAP. I.

### DEMONSTRATION II.

Ou ce ſeroit la volonté qui changeroit, & qui convertiroit en amours déterminés, ce fond d'amour indéterminé, ou ce ne ſeroit point la volonté. On ne peut pas dire le ſecond, c'eſt-à-dire, que ce ne ſeroit point la volonté. Car ces amours particuliers ne ſeroient point libres, & leur détermination ne ſeroit point l'effet de la volonté. D'ailleurs ſi ce n'étoit point la volonté qui déterminât ces amours particuliers, il faudroit qu'ils fuſſent déterminés par la nature. S'ils étoient déterminés par la nature, ils ne ſeroient plus libres; ils ſeroient toujours déterminés & ne changeroient point: ainſi on aimeroit Dieu naturellement & néceſſairement, & cet amour ne changeroit jamais.

Donc il faudroit que ce fût la volonté qui modifiât & qui convertît en amour ce fond d'amour indéterminé; & la volonté ne pourroit le faire qu'en le voulant, elle ne pourroit ſe modifier qu'en agiſſant ſur elle même. Etre modifié d'une certaine maniere, c'eſt un effet actuel; ainſi il faut qu'il y ait une cauſe & une action pour le produire actuellement. Donc il faudroit ſuppoſer la volonté déja en action; il faudroit ſuppoſer qu'elle a déja quelque volition, quelque modification avec laquelle elle déterminât à l'amour de Jeſus-Chriſt, par éxemple, plutôt qu'à l'amour des hommes, ce fond d'amour indéterminé.

Mais cette volition, cette action par laquelle elle ſe modifie, par laquelle elle détermine ce fond indéterminé, d'où l'a-

Sect. IV. t-elle tirée? Quelle eſt la cauſe qui l'a opérée en elle? Eſt-ce encore une volition antérieure? On remonteroit juſqu'à l'infini; &, comme il eſt néceſſaire d'admettre une prémiere volition dans notre eſprit, il eſt néceſſaire de reconnoître que Dieu l'a opérée en nous, qu'il y a déterminé notre ame par une prémotion: c'eſt ce qui eſt à montrer.

Non ſeulement il faut admettre une prémotion pour la prémiere volition, la prémiere modification de l'amour général, il en faut encore pour les ſuivantes. Cette prémiere modification n'eſt pas capable, ſans la prémotion de Dieu, de produire toutes les autres. On ne produit que ce que l'on contient: or cette modification ne contient pas totalement les autres; car elle eſt une & les autres ſont pluſieurs & différentes par rapport à différens objets; un moindre amour de Dieu ne contient pas totalement un plus grand amour: donc il faut que Dieu opere ces volitions & ces déterminations de notre volonté plus étendues & plus fortes; &, s'il opere ces déterminations, ſon action les précede & les détermine: ainſi c'eſt une prémotion phyſique.

### Demonstration III.

Ou ces déterminations de l'amour général & indéterminé à un certain amour déterminé ſeroient des êtres ajoutés à cet amour général, ou ce n'en ſeroient pas.

On ne peut pas ſoutenir le ſecond: je ſai bien qu'on a coutume de dire que cette détermination eſt l'amour même du bien en général, appliqué, tourné, déterminé à un certain objet; mais ne nous paions point de termes. Je demande ſi cette application, ce tour, cette détermination eſt un néant, ou un être. Si c'eſt un néant, l'homme qui n'aura pas tourné vers le véritable bien, ſon amour général, ne ſera ni moins parfait, ni moins heureux que celui qui l'aura tourné. Déterminer cet amour général vers Dieu, & ne le point déterminer ſeront deux choſes abſolument égales; agir, & ne point agir, ne ſeront pas plus l'un que l'autre. D'ailleurs nous avons montré en pluſieurs endroits qu'une nouvelle modification donnée à un être ſimple, eſt un nouveau degré d'être. Concluons donc que ces déterminations d'un amour général ſeroient des êtres ajoutés à l'amour général.

Or Dieu produit tous les êtres & tous les degrés d'être. Un eſprit qu'on ſuppoſeroit n'avoir que cet amour général, ne contiendroit pas ces degrés d'être qui en ſont les déterminations. Donc l'eſprit avec cet amour général ne formeroit pas tout ſeul des amours déterminés; mais il auroit beſoin que Dieu formât ces déterminations qui ſont des degrés d'être, & que par conſéquent ce fût une action phyſique de Dieu qui précédât, & qui déterminât ces ſortes de déterminations, & qu'ainſi ce fût une prémotion phyſique.

## CHAPITRE II.

*Suite de la même matiere de l'amour du bien en général.*

### Theoreme IV.

ON ne peut point dire que la volonté ait un amour du bien en général avec lequel elle forme enſuite les amours des biens déterminés, tels que ſont l'amour de Dieu, & l'amour des créatures.

### Lemme.

Pour développer ce théoreme, il faut rappeller ce qu'on a dit dans la ſection précédente, chapitre dernier, touchant la connoiſſance de l'être en général.

1. Que l'être en général pris abſtractivement n'éxiſte point par lui-même, qu'il n'éxiſte que par ſon concret.

2. Qu'ainſi

2. Qu'ainſi l'être en général pris en ce ſens n'eſt pas intelligible par lui-même; mais qu'il n'eſt intelligible que par les êtres concrets: on doit dire la même choſe ſur la matiere préſente.

Prémierement, le bien en général pris abſtractivement n'éxiſte point par lui-même, il n'y a aucun être qui ſoit le bien en général; il n'y a d'éxiſtant que Dieu & les créatures: tout le bien eſt renfermé dans ces objets. Secondement, le bien en général, entant que bien en général, bien indéterminé & ſéparé de tous les êtres bons, n'étant point un être par lui-même, on doit conclurre que par lui-même c'eſt un néant, qu'ainſi il n'a aucunes perfections, il n'eſt point capable de nous perfectionner, & par conſéquent que par lui-même ce n'eſt point un bien.

### Proposition I.

La volonté ne peut aimer que ce qui eſt bien connu comme un bien.

### Proposition II.

La volonté n'aime point par lui-même le bien en général pris abſtractivement.

### Demonstration I.

La volonté ne peut aimer que ce qui eſt connu comme un bien; elle ne peut aimer un objet en lui-même, & par lui-même, qu'autant qu'il eſt connu comme un bien par lui-même: or le bien en général, connu comme bien en général, n'eſt pas un bien par lui-même. Car ce qui n'eſt pas un être n'eſt pas un bien: or le bien en général, entant que ſeparé des êtres qui ſont bons, n'eſt pas un être: donc le bien en général, par lui-même n'eſt pas un bien: donc la volonté ne peut pas aimer par lui-même le bien en général, connu comme bien en général: donc on ne peut pas dire que la volonté ait d'abord un amour du bien en général, & qu'enſuite elle en faſſe des amours particuliers, en l'appliquant à certains biens particuliers. 

On répondra peut-être, qu'à la vérité un eſprit droit & raiſonnable ne s'aviſera pas d'aimer le bien en général par lui-même, mais qu'un eſprit déreglé peut bien ſe faire de cet abſtrait une eſpece de fantôme, auquel il attache ſon amour.

On avoue que par erreur un eſprit peut ſe repréſenter le bien en général comme aimable en lui-même, mais ce n'eſt jamais qu'en le regardant comme un concret, comme un être ſubſiſtant quelque part. Car cet eſprit ne l'aimera pas par lui-même comme un abſtrait, c'eſt-à-dire, comme un bien indéterminé, un bien qui n'eſt pas par conſéquent un bien par lui-même: or il s'agit ici de l'amour du bien en général connu comme tel. 2. Il s'agit ici d'un amour droit, bon; car il s'agit d'un amour naturel & qui n'eſt point libre, lequel par conſéquent doit être bon, puiſque notre nature eſt bonne.

### Demonstration II.

On n'aime que ce que l'on connoît: or le bien abſtrait en général n'eſt pas intelligible par lui-même; car les abſtraits ne ſont intelligibles que par les concrets, comme on l'a demontré: donc on n'aime point le bien abſtrait en général par lui-même. De ces propoſitions je tire la démonſtration du théoreme.

### Demonstration.

On ne peut point mettre pour principe de nos autres amours, un amour qui en eſt l'effet & la ſuite: or l'amour du bien en général, pris abſtractivement, eſt la ſuite & l'effet de l'amour des biens déterminés. Car le bien abſtrait en général n'eſt pas aimable en lui-même, comme il n'eſt pas intelligible en lui-même: ainſi l'on ne peut aimer le bien en général, que par les biens déterminés; comme l'on ne peut connoître

Digitized by Google

Sect. IV. tre les abſtraits que par les concrets: donc l'amour du bien en général ſuppoſe l'amour des biens déterminés, comme la connoiſſance du bien en général, ſuppoſe la connoiſſance des biens déterminés : par conſéquent l'amour du bien en général, pris abſtractivement, n'eſt pas le principe avec lequel la volonté forme les amours des biens déterminés.

### Proposition III.

Je ne prétends point par tout ce que je viens de dire, donner atteinte à l'amour du bien en général, même pris abſtractivement, mais ſeulement en montrer le principe & le fondement. Nous aimons le bien abſtrait en général, mais nous ne l'aimons pas par lui-même. Nous l'aimons en aimant les biens poſitifs & déterminés; &, pour comprendre la maniere dont ſe forme en nous cet amour du bien en général, ou du bonheur en général (car c'eſt la même choſe) nous n'avons qu'à conſidérer comment notre eſprit fait des abſtractions.

Un eſprit penſe, par éxemple, à la matiere, & comme la matiere eſt un être, il penſe à cette raiſon d'être qui eſt contenue dans la matiere. Enſuite il conſidere cette raiſon d'être toute ſeule, ſans penſer au rapport qu'elle a avec la matiere; voilà une abſtraction. De même dans l'amour; un voluptueux, par éxemple, aime un fruit exquis, il aime la bonté qui eſt dans ce fruit; enſuite il aime la bonté, ou le bien, ſans penſer au rapport qu'il a avec ce fruit: ainſi il aime le bien indéterminé, le bien en général pris abſtractivement.

### Proposition IV.

Cette raiſon de bonté ou de bien eſt renfermée dans tous les objets que nous aimons, comme la raiſon d'être ſe trouve dans tous les objets que nous connoiſſons. Quoique nous puiſſions librement aimer tel ou tel bien, il nous eſt impoſſible d'aimer un objet qui ne ſoit pas un bien; comme il eſt impoſſible de connoître un objet qui ne ſoit pas un être.

### Proposition V.

On comprend aſſez qu'en faiſant des abſtractions ſur l'amour des objets déterminés, on en déduit l'amour d'un bien général, & d'une bonté vague & indéterminée; mais ce n'eſt pas là, dira-t-on, à quoi ſe termine l'amour que nous avons du bien en général. Cet amour ſe porte vers l'infini, & comment de l'amour des biens particuliers, comment de l'amour d'un petit nombre de créatures tirera-t-on l'amour de l'infini? L'effet eſt-il plus grand que la cauſe? De ce qui eſt moins peut-on en tirer le plus? Toutes les connoiſſances des objets finis ne ſont point capables, lorſqu'elles ſont ſeules, de former la connoiſſance de l'objet infini; comment donc l'amour des biens finis contiendroit-il en lui-même l'amour du bien général & infini, de maniere qu'on n'eût beſoin que de faire quelques abſtractions & quelques préciſions pour l'y découvrir & l'en détacher ?

Cette difficulté, qui eſt la ſeule qui me vienne à l'eſprit ſur cette matiere, me donne lieu de découvrir certaines vérités que je ne ferai que toucher ici légerement, mais qui ſeront d'un grand uſage dans la ſuite. Section VII.

C'eſt qu'aimant même des objets finis, il ſe rencontre toujours certains amours des perfections réelles & véritables, & ſur tout de l'infini. Un avare aime les richeſſes, il aime à en jouir éternellement, il aime à en jouir immuablement, il aime à en jouir infiniment. Le deſir de l'éternité, de l'immutabilité, de l'infinité ſe trouve donc dans cet amour. Et de même auſſi dans les autres amours, il ſe ren-

rencontre plus ou moins de ces deſirs des perfections réelles & véritables, ſelon la différence de ces amours, mais ſur tout l'amour de l'infini.

On aime l'infini ſoit dans la durée; ce qu'on aime, on veut le poſſéder toujours: car, ſuppoſé qu'on l'aime, on ne conſentira point à le perdre, à moins qu'un amour oppoſé ne nous empêche de ſuivre ce prémier amour dans toute ſon érendue; je dis donc, qu'on aime l'infini ſoit dans la durée, ſoit dans la quantité, ſoit dans la qualité. On voudroit que l'objet de notre amour fût plus capable de nous ſatisfaire; notre amour renferme toujours quelque deſir de l'infini; & ce qui fait que nous n'appercevons pas ce deſir dans certains amours particuliers, c'eſt qu'ils ſont dominés par d'autres amours plus forts qui en arrêtent le cours.

On ne doit pas être ſurpris que notre volonté, en aimant même des objets finis & bornés, tende à l'infini. Malgré ſes déreglemens, elle ſe reſſent toujours de la nobleſſe de ſon origine. Ses opérations, même mauvaiſes & déréglées, ne laiſſent pas de porter un caractére de grandeur; &, comme dans les actes les plus criminels, il reſte toujours un fond d'être & de bien qui en eſt le matériel, on y entrevoit toujours certains traits de cette image primitive qui a été défigurée par le péché. Un eſprit aime ſelon ce qu'il eſt, & en lui tout a rapport & ſe réunit dans l'infini. En aimant les biens créés, nous les aimons, comme nous les connoiſſons; &, quoique nous ne penſions pas toujours diſtinctement à l'être ſouverainement parfait & infini, cependant nous ne connoiſſons aucun objet fini, qu'en connoiſſant l'infini ſous quelque regard: ainſi toutes nos connoiſſances y ont toujours un certain rapport.

Notre amour qui ſuit notre connoiſſance tend donc toujours vers l'infini, & notre injuſtice, auſſi-bien que notre malheur, eſt de le chercher où il n'eſt pas. Pour deſirer l'infini, il ſuffit d'aimer un bien, & de connoître qu'on peut avancer dans ce bien de plus en plus à l'infini; & c'eſt ce qui nous découvre l'idée de l'infini, qui eſt toujours préſente à nous, & dans laquelle nous voions tous les biens. CHAP. II.

Mais ne prenons point le change ſur ce deſir de l'infini qui eſt en nous. Un avare, un voluptueux, un ambitieux, aime l'infini; cet infini n'eſt pas un infini abſtrait, un être de raiſon qui n'éxiſte point par lui-même; c'eſt un infini concret; c'eſt une infinité d'honneurs, de plaiſirs, de richeſſes; c'eſt une ſituation dans laquelle l'on poſſede réellement & actuellement une infinité de biens, ou dans laquelle on poſſede certains biens éternellement; c'eſt un état d'être, fixe, véritable, poſitif, dans lequel notre ame ſoit réellement heureuſe: c'eſt donc un infini concret; & de cet amour de l'infini, on peut, par abſtraction, en tirer l'amour d'un bien infini, vague, indéterminé. D'un infini concret on tire un infini abſtrait, ſans que l'amour de ce concret produiſe quelque choſe de plus grand qu'il n'eſt; comme de la connoiſſance de l'être ſouverainement parfait, qui eſt un concret, on en tire celle de l'être en général, qui eſt un abſtrait, ſans que cette connoiſſance produiſe plus qu'elle même.

## PROPOSITION VI.

Je continue la même matiere, en répondant à une objection qui eſt la ſuite de la précédente. Les biens déterminés ont beau être conſidérés & deſirés comme infinis, ſoit infinis en durée, ſoit infinis en quantité, ſoit en qualité; le bien abſtrait & général eſt toujours un objet plus vaſte. Car le bien peut convenir non ſeulement à tel bien particulier & déterminé, mais à tout autre: or, dira-t-on, qui

Sect. IV. peut ſoutenir que l'amour d'un objet plus étendu ne ſoit qu'une préciſion, qu'une abſtraction, qu'une portion, pour ainſi dire, de l'amour d'un objet moins étendu.

Je conviens que le bien abſtrait & général peut convenir non ſeulement à tel bien déterminé, mais généralement à toutes ſortes de biens. C'eſt un genre qui peut être attribué à tous les biens du monde, mais leur eſt-il effectivement attribué? Eſt-il aimé dans cette étendue par un cœur qui n'aime qu'un, ou deux, ou trois objets déterminés?

La ſenſation en général, l'eſprit en général, les créatures en général, ſont des objets beaucoup plus étendus que les ſenſations que nous connoiſſons, que les perfections de l'eſprit que nous connoiſſons, que les créatures que nous connoiſſons, ſoit comme éxiſtentes, ſoit poſſibles; ce ſont des genres qui peuvent convenir, même à des objets dont nous n'avons aucune idée. Cependant ce genre, nous ne le connoiſſons qu'autant que nous connoiſſons les eſpeces; la connoiſſance de ce genre eſt une abſtraction de celle de l'eſpece; ce genre peut être plus étendu en lui-même que les eſpeces que nous connoiſſons; mais nous ne le connoiſſons point dans cette plus grande étendue.

De même auſſi le bien abſtrait & général, nous l'aimons, mais nous ne l'aimons qu'en aimant les biens réels concrets que nous aimons; & nous ne l'aimons pas, entant qu'il eſt renfermé dans d'autres biens pour leſquels nous n'avons nul amour. Un homme qui deſire un état heureux hors de Dieu, aime le bien abſtrait & général, entant qu'il eſt renfermé dans cet état chimérique, qu'il regarde comme ſon bonheur, état qu'il regarde comme réel, comme un concret, comme un aſſemblage de tous les biens qu'il deſire; mais ce voluptueux n'aime pas le bien général, entant qu'il eſt renfermé dans la tempérance, dans la pureté de l'ame: on ſuppoſe qu'il n'a nul amour pour ces objets.

### Proposition VII.

On peut juger par là quel cas on doit faire de l'amour du bien en général, de la vérité en général, & de certains autres abſtraits. Ces amours ſe trouvent dans un cœur qui aime les faux biens de la terre, auſſi-bien que dans celui qui n'aime que les biens éternels. Dans l'amour même le plus mauvais des créatures, tout degré de bonté n'y eſt pas éteint; il s'y trouve encore des morceaux précieux & des reſtes de bien qui méritent leur conſidération & leur eſtime. Souvenons nous néanmoins du lieu où ces pieces ſont placées, & à quoi elles tiennent.

### Proposition VIII.

On vient de montrer qu'en aimant les biens créés, nous avons toujours quelqu'amour de l'infini; mais ſi cela ſuffit pour en tirer par abſtraction l'amour du bien en général qui eſt en nous, pourquoi, dira-t-on, n'en tireroit-on pas de même l'amour de Dieu?

La différence eſt aiſée à expliquer. Dans tout bien déterminé la raiſon de bonté y eſt renfermé; & par conſéquent, en aimant un bien, quel qu'il ſoit, on aime la raiſon même de bonté, c'eſt-à-dire, le bien en général; au lieu que dans l'amour d'un bien particulier, l'amour de Dieu n'y eſt pas renfermé.

L'amour de ce bien, je l'avoue, renferme toujours celui de quelques perfections que Dieu poſſéde ou formellement, ou éminemment: en aimant ce bien, on aime l'éternité, l'immutabilité, la vérité, l'infinité. Mais prémierement, ſi cet amour renferme celui de certaines perfections, il exclud celui de beaucoup d'autres; l'amour des voluptés exclud celui

lui de la ſainteté, de la pureté, de l'ordre; l'amour des richeſſes celui de la juſtice, d'une bonté communicative &c. Secondement, en aimant un bien créé, il eſt vrai qu'on aime certaines perfections véritables; mais on ne les aime point dans l'ordre, on ne les aime point dans l'être ſouverain qui en eſt le centre: on les aime où elles ne ſont pas, & on ne les aime pas où elles ſont; c'eſt là notre tort, c'eſt notre malheur, c'eſt ce qui cauſe les inquiétudes perpétuelles d'une ame déréglée.

L'amour des biens créés renferme donc celui de certaines perfections véritables. Dans l'acte même du péché, il ſe trouve toujours un certain fond de bonté naturelle; l'ame ne s'oublie jamais entierement elle même; certains raions de l'image de Dieu luiſent toujours, au milieu même de ces ténebres; on y entrevoit quelques traits nobles, mais à demi effacés: & ce reſte de bien & d'être qui ſe rencontre dans les amours mêmes déréglés, Dieu en ſait profiter, lorſqu'il convertit le cœur; il n'éteint pas le bien qu'il y trouve, mais il l'amplifie, il le corrige, il en remplit les défauts; il ſait, en rétabliſſant un cœur, mettre en œuvre les débris de l'ancien édifice.

Ces amours donc de certaines perfections véritables, qui ſe trouvent dans l'amour même des créatures, peuvent contribuer en quelque ſorte à un amour plus excellent, & Dieu ne les anéantit point, lorſqu'il forme dans le cœur l'amour divin; mais tous ſeuls ils n'ont point tout ce dont on a beſoin pour le former. Car il faut ajouter l'amour de toutes les autres perfections de Dieu, amour que n'a pas un homme qui n'aime que la créature, & il faut réunir ce cœur dans l'objet unique qui raſſemble, dans l'immenſe étendue de ſon être, le comble & la plénitude de ces perfections. Or le moins ne produit pas tout ſeul ce qui eſt le plus, la connoiſſance d'un angle ne donne pas toute ſeule la connoiſſance d'une figure de mille angles: de même auſſi ces amours de quelques perfections véritables, qui ſe trouvent dans le délabrement même d'un cœur corrompu, ne donneront jamais ſeuls l'amour de l'être qui poſſede toutes les perfections. CHAP. II.

## PROPOSITION IX.

En aimant les biens finis, nous aimons certaines perfections véritables, l'éternité, l'infinité &c. Mais où ſont-elles, ces perfections que nous aimons? Ne ſont-elles nulle part? Sont-ce des chimeres, ſont-elles un pur néant? Cela ne ſe peut. Sont-elles dans les biens finis? Qui ſeroit aſſez inſenſé pour le prétendre? Non; mais elles ſont dans le bien infini par le moien duquel nous connoiſſons les biens finis. Nous l'avons montré dans la ſection précédente, que c'étoit en Dieu que nous connoiſſions les créatures. L'objet immédiat de notre eſprit, lorſqu'il connoît une créature, eſt l'idée archétype de cette créature. C'eſt par ce même endroit que nous aimons la créature: cette idée archétype eſt donc auſſi l'objet de notre amour. Mais nous l'aimons, ſans nous en appercevoir diſtinctement; nous l'aimons, ſans vouloir même l'aimer explicitement: comme ceux qui ſont aſſez aveugles pour nier l'exiſtence de Dieu, ne laiſſent pas, ſans s'en appercevoir, de l'avoir pour objet dans toutes leurs connoiſſances, & de ne connoître les objets infinis qu'en le connoiſſant.

Un tel amour, comme il eſt viſible, n'eſt point véritablement l'amour de Dieu, puiſque d'un côté nous ne connoiſſons point explicitement que c'eſt en Dieu que nous connoiſſons tous les biens, & que c'eſt par leur idée archétype qu'ils nous ſont montrés; & puiſque d'un autre côté en aimant par un amour déréglé les biens

Sect. IV. finis, nous n'aimons le bien infini que ſous certains rapports, & non ſous les autres, nous n'aimons que certaines perfections & non les autres, qu'en un mot, c'eſt dans les créatures que nous cherchons l'infinité, l'éternité, l'immutabilité, & que nous n'aimons pas l'être qui ſeul poſſéde toutes ces perfections, qui eſt le principe & l'archétype de tous les biens, & par l'entremiſe duquel nous connoiſſons leur bonté. Je ne m'arrête pas à développer ceci avec plus d'étendue, devant le faire, & dans le chap. dernier, & dans la ſection ſeptieme.

Mais il eſt toujours vrai, & c'eſt, comme nous dirons en ces endroits, ce qui montre l'injuſtice énorme du pécheur; il eſt toujours vrai, dis-je, qu'en aimant les créatures, l'amour de ce bien infini & de ces perfections véritables, qui n'éxiſtent qu'en Dieu, ſe trouve juſqu'à un certain point dans cet amour. Les uns aiment dans ce bien infini un certain côté; & les autres en aiment un autre, en bornant & défigurant leur amour ſelon la diverſité de leur corruption & de leur malice. Mais tous ne connoiſſent & n'aiment les créatures que par le bien infini qui eſt le principe, l'éxemplaire éternel, & la raiſon archétype de tous les biens. C'eſt en ce ſens qu'on vérifie ce que nous apprend S. Thomas p. 1. q. 60. a. 5. *Quod Deus, ſecundùm quod eſt univerſale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque.* Et plus-bas, *In quantum eſt bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus.* Il n'eſt donc pas ſurprenant que dans l'amour des créatures il ſe rencontre toujours certains amours des perfections véritables, de l'éternité, de l'infinité, de la vérité; &c. puiſque, comme nous l'avons déja montré, nous aimons les créatures, comme nous les connoiſſons, que nous les connoiſſons par leur archétype, & que cet archétype étant l'objet de notre eſprit, il l'eſt par conſéquent de notre volonté, au moins implicitement; c'eſt dans cette bonté archétype que nous aimons univerſellement tous les objets: mais cette bonté archétype & univerſelle eſt un concret & un être éxiſtant. Nous admettons en ce ſens avec S. Thomas, un amour du bien général, du bien univerſel, du bien commun; mais un amour très différent de l'amour du bien en général pris abſtractivement.

La queſtion préſente, touchant l'amour général, eſt ſi importante, & peut être la ſource de tant d'illuſions, qu'on ne peut la traiter avec trop d'application, & de ſoin; tâchons donc encore d'ajouter quelque raiſonnement pour confirmer notre théoreme.

1. Si nous avions un amour général avec lequel la volonté formât des amours déterminés, en s'appliquant à certains objets particuliers, il ſuffiroit à un eſprit de connoître pour aimer. La lumiere montreroit que certains objets ſont aimables, & la volonté pleine d'un amour qui ne demanderoit qu'à ſe repoſer en quelqu'objet, s'y attacheroit ſur le champ, & détermineroit ſon amour général à un amour particulier.

Or y auroit-il rien de plus abſurde & plus pernicieux, que de dire qu'il ſuffit à la volonté de connoître pour aimer? La loi & la doctrine ſuffiroient donc pour aimer le bien & pratiquer la vertu! La loi de Moiſe, pleine d'inſtructions ſi admirables, bien loin d'être un miniſtere de mort, une lettre qui tue, dont la cupidité a pris occaſion de s'irriter & de devenir une ſource de péchés plus abondante; la loi Moſaique, dis-je, auroit été une loi d'amour, & auroit apporté l'eſprit qui vivifie.

Les prédicateurs de l'Evangile n'auroient maintenant qu'à répandre cette ſemence céleſte, ſans être arroſée par les

eaux

eaux de la grace, elle pourroit prendre racine & porter ſon fruit.

La voix de la nature, les merveilles du ciel & de la terre, qui nous annoncent ſans ceſſe la gloire du Créateur, auroient ſoumis à ſon amour le cœur de tous les Philoſophes; &, ſans ouvrir les yeux, cette image de la Divinité, qui eſt gravée au fond de notre ame; cette connoiſſance de l'être immenſe & infini, qui eſt la meſure & la regle de nos connoiſſances & de nos jugemens; cette connoiſſance ſuffiroit pour nous empêcher de corrompre notre cœur, en tournant notre amour vers les objets finis.

Le péché même n'ôtant point à l'homme l'idée de Dieu, avec laquelle il eſt né, ne lui ôteroit point non plus un moien capable tout ſeul de le relever de ſa chûte. Avec cette ſeule connoiſſance le pécheur s'attacheroit à Dieu, & détermineroit vers lui l'amour général qu'il auroit tourné vers les créatures. Pourquoi auroit-il moins de facilité à tourner cet amour vers Dieu, après l'avoir tourné vers le monde, qu'il n'en a à le tourner tantôt vers une créature, & tantôt vers une autre? Quelque déreglement qu'on ſuppoſât dans l'homme, on ne pourroit pas lui refuſer ce même pouvoir, ſi on le lui attribuoit dans l'état d'innocence; car le péché ne détruit pas la nature; &, s'il eſt eſſentiel à une volonté innocente de former ſon amour ſeulement avec la connoiſſance, il ne l'eſt pas moins à une volonté tombée.

Peut-être que les mouvemens de la concupiſcence, qui eſt l'effet du péché, que les ſaillies d'une imagination déréglée, & les plaiſirs ſenſibles ſuſpendront l'éxécution de ce pouvoir; mais encore pourroit-on le croire? Toutes ces impreſſions ne nous offrent que des biens finis & périſſables, & l'idée de l'être immuable & ſans bornes, qui nous préſente un bien incomparablement plus grand & plus aſ-

CHAP. II.

ſuré, ne manqueroit pas de fixer notre cœur & de le rendre immobile vers cet objet unique. Je ne voi point de tentation qu'on ne réuſſît à vaincre par cette voie: &, comme pour ſurmonter certains petits plaiſirs, une certaine connoiſſance de notre devoir & de notre intérêt ſeroit aſſez, ſelon cette prétention; cette vaſte idée de la Divinité, que nous portons en nous mêmes, & la connoiſſance d'un devoir eſſentiel, & d'un intérêt infini, qui eſt inſéparable de cette idée, l'emporteroit au deſſus de tout, & nous rendroit victorieux des plaiſirs les plus ſéduiſans, & des tentations les plus violentes.

Enfin ſi, pour aimer, il ſuffiſoit de connoître, nous nous donnerions tous les degrés d'amours dont nous aurions la connoiſſance; jamais nous ne deſirerions une meſure d'amour & de perfection, ſans l'avoir obtenue en la formant à l'heure même dans notre cœur; jamais nous ne ſoupirerions; jamais nous ne ferions d'effort: mais, l'effet étant produit ſur le champ par la volonté, & l'action de la volonté étant proportionnée à la connoiſſance de l'eſprit, nous arriverions en un moment au plus haut comble de la perfection, & au degré le plus ſublime de la juſtice & de la ſainteté. Ces conſéquences ſi fauſſes, ſi horribles, ſont néanmoins les ſuites de ce mauvais principe: je ne fais qu'effleurer cette matiere pour abréger.

2. Une cauſe qui contient totalement ſon effet, eſt auſſi parfaite avant que de le produire, qu'après l'avoir produit. Ce principe eſt indubitable; car une cauſe qui contient ſon effet totalement, en contient auſſi toute la perfection, & bien loin que l'effet produit donne quelque perfection à cette cauſe, c'eſt cette cauſe au contraire qui donne toute la perfection à ſon effet.

Ce principe poſé, il s'enſuit, que ſi la vo-

Sect. IV. volonté avoit un amour général, avec lequel elle formât ſes amours déterminés, elle ſeroit auſſi parfaite avant que d'avoir fait un acte d'amour de Dieu, qu'après l'avoir formé. La volonté avec cet amour général auroit tout ce qu'il faut pour produire l'amour de Dieu, & quand même on ſuppoſeroit que la volonté auroit beſoin d'une connoiſſance de Dieu, ou du ſentiment d'un plaiſir pour l'aider à former cet acte, on pourroit en tirer la même conſéquence.

Car 1. cette connoiſſance & ce plaiſir, ſelon ce ſentiment, exciteroient la volonté à aimer, mais ils ne produiroient pas phyſiquement l'amour, comme on l'a dit plus haut.

2. Il s'enſuivroit toujours que l'homme qui auroit cette bonne connoiſſance & ce ſaint plaiſir, ſeroit auſſi parfait avant que d'y avoir conſenti & formé un acte d'amour divin, qu'il le ſeroit après l'avoir formé. Car l'homme dans cette ſituation contiendroit tout ce qu'il faut pour former cet acte: or pourroit-on avancer rien de plus abſurde & de plus pernicieux que de dire, qu'un homme, ſans avoir aimé Dieu, ſeroit auſſi parfait que s'il avoit formé des actes de ce ſaint amour?

3. Non ſeulement l'homme ſeroit également parfait, ſoit qu'il aimât Dieu, ſoit qu'il ne l'aimât point; mais il ſeroit encore également heureux, & il pourroit ſe procurer un amour auſſi grand que celui des ſaints dans le ciel: la ſuite fera ſentir cette raiſon.

4. On n'auroit pas même beſoin de former jamais d'amours déterminés. Car ſi l'homme avoit un amour du bien général, indépendant & antérieur à tout autre amour, que lui ſerviroit-il d'aimer des objets particuliers? Je ne vois pas ce qu'il pourroit y gagner. Ne trouveroit-il pas toutes choſes dans ſon bien général, & n'y trouveroit-il pas beaucoup plus qu'en tout autre objet? Ce bien général, comme bien général, eſt le genre par rapport au bien créé & incréé; ainſi ce bien général eſt ſupérieur à tout; il n'eſt point ſujet au changement; il n'a point de défaut. Il eſt vrai que par lui même il n'a point d'être non plus, qu'il n'eſt point intelligible, qu'il n'eſt point aimable, qu'il eſt impoſſible de l'aimer ſous ce rapport. Mais ſi vous voulez paſſer par là deſſus, & aimer ce qu'il eſt impoſſible d'aimer, vous ſerez obligé de dire, ce qui eſt inſenſé & impie, qu'il y a dans l'amour de cet abſtrait & de ce néant, une ſupériorité, une ſécurité, une excellence qui rendront cet amour préferable à l'amour de Dieu même, & capable tout ſeul de procurer à l'homme ſon bonheur le plus accompli.

5. On ne laiſſeroit pas de faire beaucoup de chemin, & de rencontrer encore bien d'autres abſurdités, ſi l'on vouloit examiner comment les amours particuliers pourroient s'unir & s'enchaſſer dans cet amour général, ce qu'ils y ajouteroient, comment cet amour général ſeroit pour les tourner & les déterminer; enfin ſi la volonté ne pourroit point s'en paſſer, & ſi cet amour du bien en général n'eſt point tel que nous l'avons expliqué dans les corollaires; &, ſuppoſé que cela ſoit poſſible, ſi ce n'en ſeroit point aſſez pour ne point admettre d'autres ſentimens? Mais paſſons toutes ces queſtions & encore d'autres, car la matiere eſt féconde.

### Corollaire I.

Si le bien pris d'une maniere abſtractive n'eſt pas aimable par lui même, comme nous le venons d'expliquer, il s'enſuit qu'il n'y a que les êtres réels & concrets qui puiſſent être aimés par eux mêmes, & ces êtres ſont Dieu & les créatures: ainſi l'on ne peut rien aimer ſans aimer l'un de ces deux objets, ce ſont par conſéquent

ces

ces deux amours qui ſont le principe de toutes nos volontés particulieres.

### Corollaire II.

Dans l'état dans lequel nous ſommes, nous ne naiſſons point avec l'amour de Dieu. Je ne croi pas que perſonne oſe ſoutenir le contraire. Si néanmoins quelqu'un vouloit prétendre que nous avons un amour inné de Dieu, comme nous en avons une idée innée; & que ce qui fait que les pécheurs ne forment pas des actes d'amour de Dieu, c'eſt qu'ils n'y réfléchiſſent pas; comme ce qui fait que les ſauvages ne connoiſſent point Dieu, c'eſt qu'ils ne réfléchiſſent pas ſur leur idée: ſi, dis-je, quelqu'un vouloit avancer un auſſi étrange paradoxe, il ſeroit aiſé de le réfuter en lui montrant;

1. Que ſi, pour former des actes d'amour de Dieu, il ſuffiſoit d'y réfléchir, bien loin que l'homme eût pris occaſion de la loi Moſaïque de tomber dans de plus grandes prévarications, elle lui auroit ſuffi pour lui faire pratiquer le bien, ſurmonter toutes ſortes de tentations &c. comme on l'a dit dans le prémier raiſonnement du théoreme.

2. Que l'homme naîtroit avec une juſtice originelle, & une juſtice même ineffaçable; puiſque cet amour naturel ſeroit de même que l'idée naturelle de Dieu, que l'eſprit ne peut jamais perdre.

3. Enfin que l'expérience détruit cette chimérique opinion, puiſque l'homme pécheur a beau réfléchir ſur lui même, bien loin de découvrir en lui l'amour de Dieu, comme il y découvre l'idée de Dieu, il ſe trouve au contraire plein d'amours injuſtes & oppoſés à l'ordre, à la juſtice, à la ſainteté, qui ſont les attributs de l'eſſence divine.

Nous avons montré dans les propoſitions que, quoique nous connoiſſions & aimions les créatures par leurs raiſons éternelles & archétypes, il eſt vrai néanmoins qu'il nous manque beaucoup de choſes pour avoir l'amour de Dieu, lorſque nous n'aimons que les créatures. Chap. II.

### Theoreme V.

On ne peut pas dire que la volonté contienne quelque choſe de diſtingué de l'amour, avec quoi elle produiſe l'amour de Dieu, ou des créatures.

### Demonstration.

Un cœur qui n'aime pas, ne contient point équivalemment l'amour, comme on a dit ſur la connoiſſance, qu'un être qui ne connoît pas, ne contient point équivalemment la connoiſſance: or ſi Dieu donnoit à la volonté quelque choſe d'indéterminé, avec quoi elle fît d'elle même des amours déterminés, il faudroit que la volonté, qui auroit reçu ce ſecours de Dieu, contînt équivalemment l'amour, avant que de ſe déterminer à aimer: donc la volonté ne reçoit point de Dieu, pour former ſes amours, un ſecours indéterminé & quelque choſe diſtingué de l'amour, avec quoi elle le produiſe: d'ailleurs tout ce qu'on vient de dire ſur le théoreme précédent peut s'appliquer à cette prétention.

### Theoreme VI.

Dieu produit notre amour par la prémotion phyſique.

### Demonstration.

Ou Dieu produit notre amour, ou la volonté toute ſeule le produit: il n'y a pas de milieu, car aucune cauſe étrangere ne peut agir phyſiquement & immédiatement ſur notre ame: il n'y a que la volonté elle même qui étant active peut agir ſur elle même, ou Dieu qui peut auſſi agir ſur elle. Or la volonté toute ſeule de non aimante, ne ſe fera pas aimante, elle ne formera pas toute ſeule un amour qu'elle

Sect. IV. qu'elle ne contient pas totalement, comme on l'a dit. Par conséquent Dieu produit notre amour, ou par une motion morale, ou par une motion physique. La seule motion morale ne le fait pas, comme on l'a démontré : par conséquent il faut une motion, une opération physique. Or cette opération produit ou l'acte même d'amour, ou quelque chose d'équivalent à l'amour, avec quoi la volonté produise l'amour : or on a montré que le second étoit impossible : par conséquent cette opération produit l'amour même. Or cette opération qui produit l'amour même, est ou concomitante, & non prédéterminante, ou prédéterminante ; on ne peut pas dire qu'elle soit non prédéterminante, car cette opération forme l'amour, ainsi elle le precede ; elle détermine l'amour, ce qui produit un effet le détermine. D'ailleurs la volonté de l'homme ne détermine point l'action de Dieu en prémier, car une volonté sans action, sans amour, ne déterminera pas l'action de Dieu qui produit cette prémiere action, ce prémier amour ; la volonté de l'homme ne pourroit déterminer Dieu qu'en le voulant, & c'est Dieu qui met en elle cette prémiere volition. Donc Dieu produit notre prémier amour par une action physique & prédéterminante : donc il le produit par la prémotion physique ; c'est ce qui étoit à démontrer.

### THEOREME VII.

Dieu nous donne de nouveaux degrés d'amour par la prémotion physique.

### DEMONSTRATION.

Une volonté qui n'a qu'un amour n'en contient pas deux totalement ; une volonté qui n'a qu'un petit amour n'en contient pas totalement un grand : ainsi elle n'a pas autant d'influence qu'il lui en faut pour produire toute seule ce grand amour, car une cause ne produit pas toute seule un effet plus grand que soi : donc la volonté a besoin que Dieu forme en elle un nouveau degré d'amour ; elle a besoin que Dieu l'aide pour former cet amour plus véhément. Or cette opération de Dieu est physique, comme on l'a montré ; elle est prédéterminante, puisque c'est l'action de Dieu qui précede celle de la volonté : donc &c.

Reprenons tout ceci par un autre tour. J'ai besoin que Dieu opere en moi mon vouloir même & mon amour : ce n'est pas seulement un préambule, ou un préliminaire de l'amour, c'est l'amour même, & c'est le vouloir que j'ai besoin que Dieu opere. Des amours & des vouloirs, il ne peut y en avoir que de deux sortes ; des amours généraux & indéterminés, & des amours & des vouloirs déterminés. Des amours généraux, abstraits & indéterminés, il n'y en a point qui subsistent par eux mêmes, ils ne subsistent que dans les amours des objets déterminés ; ils supposent ces amours déterminés, & en sont des abstractions. Il faut donc que Dieu produise les amours mêmes déterminés, ou qu'il ne produise point nos amours.

Or si Dieu produit en moi mes amours & mes vouloirs déterminés, son opération est prédéterminante & efficace. Si Dieu fait en moi que j'aime tel objet, & que je veuille telle chose, comment arriveroit-il que je ne vouluſſe pas, & que je ne l'aimasse pas ?

Par conséquent comme il est vrai que Dieu opere, & me fait opérer mes amours & mes vouloirs, il est vrai aussi que son opération est prédéterminante & efficace.

CHA-

## CHAPITRE III.

### *Des degrés de l'amour.*

#### PROPOSITION I.

ON ne peut aimer que ce qui eſt aimable. Tout amour a un objet, & l'objet de l'amour eſt aimable: ce ſont des termes réciproques.

#### PROPOSITION II.

On ne peut aimer que le bien, car on n'aime que ce qui eſt aimable, & tout ce qui eſt aimable s'appelle bien, ſoit vrai, ſoit apparent: par erreur on aime ſouvent ce qu'on croit être aimable, & qui ne l'eſt pas véritablement.

#### PROPOSITION III.

On ne peut point aimer le néant comme néant par lui même: aimer rien & ne rien aimer, c'eſt la même choſe. Le néant comme néant n'eſt point aimable par lui même, comme il n'eſt point intelligible par lui même. Je dis par lui même, parce que lors qu'on aime un objet, on aime auſſi conſéquemment la privation ou le néant des choſes oppoſées à cet objet; mais on aime cette privation par l'amour même, par lequel on aime l'objet. Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait deux amours; l'un de l'objet, l'autre de la privation des choſes oppoſées à cet objet: ce dernier amour, s'il étoit diſtingué de l'autre, ſeroit l'amour du néant entant que néant.

#### COROLLAIRE.

La ſeule fuite des douleurs & des peines n'eſt pas capable de nous faire agir, à moins qu'il n'y ait quelqu'amour. Car toutes nos actions volontaires ſe réduiſent à l'amour, comme nous le montrerons, & l'on n'aime point le néant comme néant: or la délivrance & la privation des objets terribles & douloureux; eſt le néant de ces objets: donc on n'aime point ce néant en lui même; mais on ne l'aime que par l'amour des biens oppoſés: donc il faut un amour des biens oppoſés pour agir, & c'eſt ce qu'enſeignent S. Auguſtin & S. Thomas en pluſieurs endroits. CHAP. III.

#### THEOREME.

Jamais la volonté n'agira avec la ſeule grace verſatile, ou congrue; avec une grace qui ne la pouſſe que moralement, avec une grace qui n'opere pas phyſiquement le vouloir & l'amour.

#### DEMONSTRATION.

Pour agir, pour vouloir, pour aimer, il faut commencer, c'eſt-à-dire avoir un prémier vouloir, un prémier amour: or avec cette grace toute ſeule, jamais la volonté ne ſe donnera ce prémier amour. Toute grace verſatile, grace inefficace, grace qui n'opere pas phyſiquement le vouloir & l'amour, toute grace de ce genre ne fait que donner à la volonté le pouvoir d'agir, ſi elle le veut; ou tout au plus elle excite la volonté à le vouloir: il faut donc que la volonté le veuille: or jamais elle n'aura ce premier vouloir, & ce premier amour. Car comment la volonté dans cette ſituation ſe donneroit-elle le prémier vouloir, le prémier acte d'amour? Il faut dire néceſſairement que la volonté ſe donneroit ce prémier vouloir par une action volontaire & libre; ſans cela ce ſyſteme, qui a été inventé pour favoriſer la liberté de l'homme, commenceroit dès la prémiere action par la renverſer: mais comment la volonté ſe donneroit-elle ſon prémier vouloir & ſon prémier amour par une telle action? Car dans la production de ce prémier vouloir, de ce prémier amour, il faudroit diſtinguer deux actions de la volonté; l'une qui ſeroit

Sect. IV.

roit le prémier vouloir produit, l'autre qui ſeroit cette action de la volonté qui produit ce prémier vouloir, ce prémier amour. Or il eſt abſurde d'admettre une action de la volonté qui ſoit antérieure au prémier vouloir, ou au prémier amour. Toute action de la volonté eſt vouloir & amour; ainſi il y auroit un amour avant le prémier amour, il y auroit un vouloir avant le prémier vouloir : il y auroit par conſéquent un amour ſans objet, un amour du rien, du néant : donc il faut reconnoître que c'eſt Dieu qui produit ce prémier vouloir.

Il eſt bon de rapporter à cette occaſion le raiſonnement de S. Thomas ſur le mouvement. C'eſt ainſi que ce S. Docteur démontre qu'il y a un Dieu qui eſt le prémier principe de tous les mouvemens.

1. p. q. 2. a. 3. *Prima autem & manifeſtior via eſt quæ ſumitur ex parte motûs. Certum eſt enim, & ſenſu conſtat, aliqua moveri in hoc mundo; omne autem quod movetur, ab alio movetur: nihil enim movetur, niſi ſecundùm quod eſt in potentiâ ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid ſecundùm quod eſt actu; movere enim nihil aliud eſt, quàm educere aliquid de potentiâ in actum. De potentiâ autem non poteſt aliquid reduci in actum, niſi per aliquod ens in actu; ſicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod eſt calidum in potentia, eſſe actu calidum, & per hoc movet & alterat ipſum. Non autem eſt poſſibile, ut idem ſit ſimul in actu & potentiâ ſecundùm idem, ſed ſolùm ſecundùm diverſa. Quod enim eſt calidum in actu, non poteſt eſſe ſimul calidum in potentia, ſed eſt ſimul frigidum in potentia: impoſſibile eſt ergò quòd ſecundùm idem & eodem modo aliquid ſit movens & motum, vel quòd moveat ſe ipſum. Omne ergò quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id à quo movetur, moveatur, oportet & ipſum ab alio moveri, & illud ab alio. Hic autem non eſt procedere in infinitum, quia ſic non eſſet aliquod primum movens, & per conſequens nec aliquod aliud movens; quia moventia ſecunda non movent niſi per hoc quòd ſunt mota à primo movente, ſicut baculus non movet niſi per hoc quòd eſt motus à manu: ergo neceſſe eſt devenire ad aliquod primum movens quod à nullo movetur, & hoc omnes intelligunt Deum.* S. Thomas, en un autre endroit, fait l'application de ce raiſonnement à la matiere préſente. 1. 2. q. 10. a. 1. *Manifeſtum eſt autem quòd ſicut motus omnes corporales reducuntur in motum cæleſtis corporis, ſicut in primum movens corporale; ita omnes motus, tam corporales quam ſpirituales reducuntur in primum movens ſimpliciter, quod eſt Deus; & ideò, quantumcunque natura aliqua corporalis vel ſpiritalis ponatur perfecta, non poteſt in ſuum actum procedere, niſi moveatur à Deo. Qua quidem motio eſt ſecundùm ſuæ providentiæ rationem, non ſecundùm neceſſitatem naturæ, ſicut motio corporis cæleſtis.* Nos amours, nos conſentemens ſont les mouvemens de notre eſprit, & par le raiſonnement de notre S. Docteur on prouve invinciblement que ces mouvemens deſcendent de la prémotion; c'eſt ce qu'il montre ailleurs d'une maniere encore plus préciſe & plus nette.

1. 2. q. 9. a. 4. *Reſpondeo dicendum, quòd ſecundùm quod voluntas movetur ab objecto, manifeſtum eſt quòd moveri poteſt ab aliquo exteriori; ſed eo modo quo movetur quantùm ad exercitium actûs, adhuc neceſſe eſt ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque eſt agens in actu & quandoque in potentiâ, indiget moveri ab aliquo movente. Manifeſtum eſt autem quòd voluntas incipit velle aliquid, cùm hoc priùs non vellet; neceſſe eſt ergo quòd ab aliquo moveatur ad volendum: & quidem, ſicut dictum eſt, ipſa movet ſe ipſam in quantum per hoc quod vult finem, reducit ſe ipſam ad volendum ea quæ ſunt ad finem. Hoc autem non poteſt facere, niſi conſilio mediante. Cùm enim aliquis vult ſanari, incipit cogi-*

*tare*

*tare quomodo hoc conſequi poſſit; & per talem cogitationem pervenit ad hoc quòd poteſt ſanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non ſemper ſanitatem actu voluit, neceſſe eſt quòd inceperit velle ſanari ab aliquo movente; & ſiquidem ipſa moveret ſe ipſam ad volendum, oportuiſſet quòd mediante conſilio hoc ageret ex aliquâ voluntate preſuppoſitâ. Hoc autem non * eſt procedere in infinitum; undè neceſſe eſt ponere quòd in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex inſtinctu alicujus exterioris moventis, ut Ariſtoteles concludit in quodam capitulo Ethicæ Eudimicæ.*

* Peut-être faut-il effacer, non: ou bien lire: *Hic autem non eſt procedere in infinitum.* Il ne faut pas aller à l'infini. Voiez 1. part. q. 2. a. 3.

## PROPOSITION IV.

On n'aime que ce que l'on connoît: ce qui ne nous eſt point connu eſt, par rapport à notre volonté, comme s'il n'étoit point; il ne peut être l'objet de ſon amour, il ne faut que l'expérience pour nous convaincre de cette vérité.

## PROPOSITION V.

On n'aime pas plus qu'on ne connoît; car ſi l'on aimoit plus qu'on ne connoît, cet excès d'amour ſeroit ſans connoiſſance.

### COROLLAIRE.

La volonté n'a pas plus d'étendue que l'eſprit, l'étendue de la volonté conſiſte à aimer; & celle de l'eſprit à connoître: or on n'aime pas plus qu'on ne connoît.

## PROPOSITION VI.

Il y a pluſieurs degrés dans l'amour d'un objet.

On peut avoir un amour très fort d'un objet; on peut en avoir un très foible: or entre le plus haut point & le plus bas il y a divers étages: tout ce qui eſt ſuſceptible de plus ou de moins, eſt ſuſceptible de degrés; & c'eſt ce que S. Auguſtin nous enſeigne: *In hâc juſtitiâ amandâ gradus ſunt proficientium.*

Serm. 17. de verbis Apoſtoli.

## PROPOSITION VII.

On ne ſauroit croître en amour, ſans croître auſſi en quelque ſorte en connoiſſance. Pour expliquer cette propoſition, il faut diſtinguer deux ſortes de connoiſſances; l'une ſpéculative, par laquelle on connoît que tel objet eſt aimable, ou aimé par d'autres intelligences, quoique ſouvent on ne l'aime pas; par exemple, un homme qui n'aime point le vin, connoît en général que le vin peut être aimé, & il le voit aimé par tous les yvrognes: l'autre eſpece de connoiſſance eſt une connoiſſance pratique, par laquelle on connoît en particulier, que tel objet eſt actuellement aimable, & qu'il eſt notre bien. Or c'eſt de cette derniere eſpece de connoiſſance que je parle, lorſque je dis qu'on ne ſauroit croître en amour, ſans croître en connoiſſance.

Car comme on ne ſauroit aimer ſans connoître qu'un objet eſt aimable, on ne ſauroit auſſi plus aimer, ſans connoître qu'il eſt plus aimable; car on n'aime pas plus qu'on ne connoît, ſelon la propoſition 5.

## PROPOSITION VIII.

Lors qu'on aime un objet, on juge qu'actuellement il eſt aimable, & aimable par rapport à nous. Ce jugement eſt appellé communément *Judicium practicè practicum.* Or c'eſt une queſtion qui mérite d'être examinée, ſavoir ſi ce jugement précede l'acte même de l'amour. Je croi me ſouvenir d'avoir vû quelque choſe de S. Bernard; qui me fait penſer que ce Pere pourroit bien avoir cru que ce jugement eſt poſtérieur à l'amour. D'autres ſont perſuadés qu'il eſt antérieur. Je trouve cependant une difficulté dans ce dernier ſentiment, qui eſt que ce jugement pratique eſt toujours porté ſuivant l'inclination de la volonté: or l'inclination

Lib. de lib. arbitrio.

Sect. IV. tion de la volonté & l'amour ſont la même choſe : cet amour eſt donc déja dans le cœur, & précede ce jugement. Mais entre ces deux opinions, dont l'une fait le jugement antérieur à l'amour, & l'autre le jugement poſtérieur, ne pourroit-on point prendre un milieu, & dire que ce jugement n'eſt autre choſe que l'amour même de l'objet ? Tout jugement, comme nous le dirons dans la ſuite, renferme un acte de la volonté. Or ne ſeroit-ce point multiplier les êtres ſans néceſſité, que d'admettre deux actes dans la volonté ; l'un pour juger que cet objet eſt aimable, & l'autre pour l'aimer effectivement ? Et comme tout acte de la volonté eſt amour, ce ſeroit faire précéder l'amour par un autre amour. Que ſi l'on admettoit un ſecond amour avant l'amour même ; n'en faudroit-il point un troiſieme avant ce ſecond, & un quatrieme juſqu'à l'infini ? Il paroîtroit donc plus naturel de dire, que juger qu'un tel objet eſt actuellement notre bien, qu'il eſt aimable *practicè*, *hic & nunc* par rapport à nous, ce n'eſt autre choſe ſinon que de l'aimer & de faire attention ſur notre amour ; mais ne nous engageons pas plus avant dans cette matiere.

### Theoreme.

Une volonté ne croîtra jamais en amour, ſi Dieu ne lui donne quelque nouveau degré.

### Demonstration.

Suppoſons qu'une volonté n'ait qu'un ſeul degré d'amour : pour croître en amour il faut en avoir 2. 3. 4. 5. &c. Or une volonté qui n'a qu'un degré d'amour n'en a pas deux ; de même auſſi une qui en a deux n'en a pas trois, quatres, cinq, ſix &c.

Un juſte encore imparfait n'a pas autant de degrés d'amour de Dieu que S. Paul ; il faut donc que cette volonté acquiére ces nouveaux degrés pour les avoir : or cette volonté ne ſe les donnera pas toute ſeule. Car pour ſe les donner ſeule, il faudroit qu'elle les contînt totalement : or une volonté qu'on ſuppoſe n'avoir qu'un degré d'amour, n'en contient pas totalement deux, trois, quatre &c. donc cette volonté ne ſe les donnera pas toute ſeule ; par conſéquent il faut que Dieu les forme en elle ; car, comme on a montré ailleurs, & comme on le dira encore, rien ne peut agir ſur notre ame que Dieu, & notre ame elle même.

On peut former encore ſur cette matiere une progreſſion arithmetique, comme on a fait ſur la connoiſſance.

Suppoſons pour cela dix hommes qui different tous également & proportionnellement en amour. La différence du prémier au ſecond, c'eſt que le ſecond a un degré d'amour plus que le prémier, le troiſieme a auſſi un degré d'amour plus que le ſecond, & ainſi des autres. La différence qui regne entre les volontés de ces dix hommes eſt un degré d'amour ; en ſorte que ſi la prémiere avoit un degré d'amour de plus, elle ſeroit égale à la ſeconde. Le prémier terme de cette progreſſion eſt donc un degré d'amour, le ſecond eſt deux, c'eſt-à-dire 1. plus 1. en ſorte que le ſecond terme n'eſt que le prémier augmenté d'un, qui eſt la différence qui regne entre ces dix termes.

### Demonstration.

Ce prémier homme ou cette prémiere volonté qui aime moins, eſt, par rapport à la ſeconde volonté qui aime plus, moindre d'un degré d'amour : or le moins ne fait pas tout ſeul le plus : donc afin que cette prémiere volonté aime autant que la ſeconde, il faut que Dieu lui ajoute un nouveau degré d'amour.

J'ajoute encore une raiſon pour confirmer

firmer ce théoreme auſſi bien que le précédent. Comment un eſprit qui n'a point encore d'amour, s'y prendroit-il pour produire ſeul, & ſans être prédéterminé, ce prémier amour en lui-même? Cet eſprit ne le produira pas tout ſeul, à moins qu'il ne connoiſſe ce qu'il faut faire pour le produire: l'eſprit n'agit pas, il ne produit pas un effet, au moins d'une maniere libre, qu'il n'agiſſe avec connoiſſance. Si donc l'eſprit formoit ſeul le prémier mouvement d'amour, il faudroit qu'il connût pleinement ce que c'eſt que l'amour, & ce qu'il faut faire pour le produire; comme un artiſan connoît ſon ouvrage, & le moien de le fabriquer.

Or eſt-ce par une telle connoiſſance que le prémier amour ſe forme en nous, & même connoiſſons-nous l'amour avant qu'il ſoit dans notre volonté, le connoiſſons-nous pleinement, lorſqu'il y eſt? Il faut donc que ce ſoit Dieu qui opere en nous notre amour; il eſt vrai que l'homme opere auſſi en lui-même ſon amour; mais c'eſt Dieu qui fait qu'il l'opere: ainſi il n'eſt pas néceſſaire que l'homme connoiſſe ſon amour plus parfaitement que nous ne le connoiſſons.

### THEOREME III.

L'opération de Dieu qui nous donne nos amours, eſt une opération prédéterminante.

### DEMONSTRATION.

Nous avons démontré que tous nos amours & tous les actes de la volonté étoient l'effet de l'opération de Dieu. Cela poſé, ou l'opération divine détermine actuellement & effectivement la volonté humaine, ou la volonté humaine détermine l'opération divine. Ce n'eſt pas la volonté humaine qui détermine la volonté divine, parce que ce ne pourroit être ou que la faculté de vouloir, ou l'action de la volonté; il n'y a point de milieu: or la volonté, entant que faculté, ne déterminera point Dieu à opérer en elle telle ou telle action. Car la volonté, comme faculté, eſt abſolument indéterminée à telle ou telle action; & ce qui eſt abſolument indéterminé & égal pour un côté ou pour l'autre, tandis qu'il demeure indéterminé ne détermine point un côté plûtôt que l'autre: donc ce n'eſt point la faculté de vouloir qui détermine, tandis qu'on ne regardera cette faculté que comme faculté. Ce n'eſt point non plus la volonté qui en voulant ſe déterminer, détermine Dieu, c'eſt-à-dire, que ce n'eſt point l'action de notre volonté, ce n'eſt point notre vouloir qui détermine Dieu, puiſque tous nos vouloirs ſont les effets de l'opération de Dieu, l'effet eſt poſtérieur à ſa cauſe: or ce qui détermine l'opération de Dieu, doit être antérieur, ou au moins ne doit point être poſtérieur à cette opération: donc ce n'eſt point la volonté humaine qui détermine l'opération de Dieu; au contraire c'eſt l'opération de Dieu qui fait que l'homme ſe détermine. CHAP. IV.

On peut abréger ce raiſonnement en diſant: L'opération de Dieu ne devient pas efficace, parce que la volonté le veut, puiſque la volonté ne veut que parce que Dieu la fait vouloir.

J'ajoute que, s'il eſt vrai que l'homme ne veuille que parce que Dieu le fait vouloir, il n'eſt donc pas vrai que Dieu ne le faſſe vouloir que parce que l'homme le veut. *Cauſæ non poſſunt eſſe ſibi mutuò cauſæ in cauſando.*

## CHAPITRE IV.

*De l'amour de la fin, & des moiens.*

TOus nos amours & toutes les actions de notre volonté ſe réduiſent à l'amour

Sect. IV. mour de la fin, ou à l'amour du moien: il n'en eſt point qui ne ſoit renfermé ſous l'un de ces deux membres. Il eſt aiſé de découvrir dans l'un & dans l'autre le beſoin que nous avons d'un ſecours prédéterminant.

Pour peu qu'on médite ſur ce qui ſe paſſe dans notre ame, on y découvre une multitude preſque infinie d'actions & de mouvemens différens; mais ces actions, ſi on les rapproche l'une de l'autre, ſi on en éxamine le rapport, la liaiſon, la correſpondance, on remarque que l'une dépend de l'autre, que l'une eſt le principe & le centre de l'autre; en ſorte que dans la volonté, il y a certaines actions principales, je veux dire, les amours de la fin, qui ſont la cauſe & le mobile de toutes les autres, à peu près comme les premiers reſſorts d'une grande machine.

Or ceci nous fait connoître deux caractéres très remarquables dans la volonté; 1. une grandeur & une fécondité étonnante dans l'amour qu'elle a pour la fin, parce que cet amour ſe répand enſuite dans une infinité de mouvemens; 2. en ces mouvemens mêmes, ſi l'on en ſuit la trace, & que l'on démêle le fil qu'ils ont dans le cœur, une origine certaine & marquée, qui nous montre évidemment le beſoin que nous avons du ſecours prédéterminant.

Il eſt ſurprenant combien un ſeul amour produit d'actions dans notre volonté. On aime les plaiſirs des ſens: pour ſe les procurer, on recherche à acquérir des richeſſes: pour acquérir des richeſſes, on prend un emploi, ou l'on ſe met dans le commerce: pour réuſſir dans le commerce, l'on emploie une infinité de moiens, on s'applique pendant beaucoup de temps à s'en inſtruire, on ſe fait des correſpondans & des amis, on entreprend un travail très pénible & très aſſidu. C'eſt un détail immenſe, & dont toutes les parties ſe réuniſſent dans un amour unique, à peu près comme des conſéquences ſe réuniſſent dans leur principe. On trouve la même fécondité & la même multiplication dans les autres amours de notre cœur. Quelque indépendantes & quelque éloignées que paroiſſent certaines actions de notre volonté, il n'eſt pas difficile, en remontant de degrés en degrés, de découvrir leur origine, qui eſt toujours un amour de la fin, & cette origine nous fait connoître la prémotion.

C'eſt ſur ce principe que S. Thomas forme le raiſonnement ſuivant, 1. 2. *q.* 9. *artic.* 4. pour montrer qu'il eſt neceſſaire que la volonté ſoit miſe en mouvement par un principe extérieur, & que ce principe extérieur eſt Dieu, comme il ajoute *art.* 6. J'ai déja rapporté ce même raiſonnement dans le chapitre précédent; mais je le répete encore une fois, parce qu'il tire une nouvelle force, & qu'il reçoit un tour tout nouveau de la matiere que j'éxamine. Voici donc les paroles de S. Thomas: *Neceſſe eſt ergò quòd ab aliquo moveatur ad volendum, & quidem, ſicut dictum eſt, ipſa movet ſeipſam in quantum per hoc quòd vult finem, reducit ſe ipſam ad volendum ea quæ ſunt ad finem. Hoc autem non poteſt facere, niſi conſilio mediante: cùm enim aliquis vult ſanari, incipit cogitare quomodo hoc conſequi poſſit, & per talem cogitationem pervenit ad hoc quòd poteſt ſanari per medicum, & hoc vult. Sed quia non ſemper ſanitatem actu voluit, neceſſe eſt quòd inceperit velle ſanari ab aliquo movente; & ſiquidem ipſa moveret ſeipſam ad volendum, oportuiſſet quòd mediante conſilio hoc ageret, ex aliquâ voluntate præſuppoſitâ. Hoc autem* * *non eſt procedere in infinitum; unde neceſſe eſt ponere quòd in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex inſtinctu alicujus exterioris moventis, ut Ariſtoteles concludit in quodam capitulo Ethicæ Eudimicæ.* Le même raiſonnement ſe trouve

* Voiez la Note plus haut ſur cet endroit.

trouve dans la 1. 2. queſtion 109. *art.* 2. où il examine, *Utrùm homo poſſit velle & facere bonum abſque gratiâ. Ad ſecundum ergò dicendum quòd homò eſt dominus ſuorum actuum, & volendi & nolendi, & propter deliberationem rationis, quæ poteſt flecti ad unam partem vel ad aliam: ſed quòd deliberet, vel non deliberet, eſſ hujus etiam ſit dominus, oportet quòd hoc ſit per deliberationem præcedentem; & cùm hoc procedat in infinitum, oportet quòd finaliter deveniatur ad hoc quòd libertas hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod eſt ſupra mentem humanam, ſcilicet Deo. Ut etiam Philoſophus probat in capitulo de bonâ fortunâ; unde mens hominis, etiam ſani, non ita habet dominium ſui actûs, quin indigeat moveri à Deo: & multò magis liberum arbitrium hominis infirmi poſt peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.* Plus on conſidere la nature même de l'amour de la fin, & celui des moiens; plus on trouve le raiſonnement de ce ſaint Docteur évident & déciſif. Examinons le donc en particulier, & tâchons de développer toute cette matiere par différentes propoſitions.

### Proposition I.

Tout amour eſt amour de la fin, ou amour des moiens. Car ou l'on aime un objet pour lui-même, ou on l'aime pour un autre objet : ſi on l'aime pour lui-même, on l'aime comme une fin : ſi on l'aime pour un autre objet, on l'aime comme un moien.

Pour rendre cette preuve encore plus préciſe, on peut ſe ſervir d'une diviſion contradictoire. Lorſqu'on aime un objet, ou on l'aime pour l'amour d'un autre objet, ou non. Si on l'aime pour l'amour d'un autre objet, on l'aime comme un moien : c'eſt ce qui arrive lorſqu'on aime, par éxemple, un remede pour recevoir la ſanté; lorſqu'on aime un homme parce qu'on attend de lui ſa fortune; lorſque par un amour déréglé, on aime Dieu pour obtenir de lui les biens de la terre qu'on aime pour eux-mêmes. Au contraire ſi on aime un objet, ſans l'aimer pour l'amour d'un autre objet, on l'aime comme une fin : c'eſt ce qui arrive lorſqu'on aime Dieu pour lui-même, ou le monde pour lui-même; c'eſt-ce qui arriveroit, ſi, par un goût depravé, on aimoit à prendre une médecine ſans autre raiſon ſinon qu'on la trouveroit bonne; ſi on aimoit la vertu pour la vertu, comme faiſoient les Stoïciens, ſans l'aimer pour l'amour de Dieu : c'eſt là aimer un objet comme ſa fin, parce qu'on l'aime ſans l'aimer pour un autre objet, & par conſéquent qu'on l'aime pour lui-même, qu'on borne ſon amour, qu'on le termine, qu'on le finit, pour ainſi dire, dans cet objet, & qu'on ne le rapporte point à un autre amour. Chap. III.

Or il eſt évident que tout ce que nous aimons, ou nous l'aimons pour l'amour d'un autre objet, ou nous l'aimons ſans l'aimer pour l'amour d'un autre objet : donc ce que nous aimons, nous l'aimons, ou comme une fin, ou comme un moien.

### Theoreme I.

La prémotion phyſique doit être admiſe pour tous nos amours. Car tout ce que nous aimons, ou nous l'aimons comme une fin, ou comme un moien : or l'amour de la fin & des moiens dépend de la prémotion phyſique, comme nous allons le montrer en particulier.

### Theoreme II.

La prémotion phyſique doit être admiſe dans l'amour de la fin.

### Demonstration I.

Afin que la volonté aime un objet comme

Sect. IV. me une fin, il faut qu'elle ſe détermine à cet amour. Il eſt certain que Dieu & la volonté agiſſent tous les deux pour former cette action. Mais, ce qui fait le point de la difficulté, c'eſt de ſavoir ſi c'eſt Dieu qui fait que la volonté ſe détermine, ou ſi c'eſt la volonté qui détermine Dieu. Le ſecond eſt inſoutenable; il eſt aiſé de le montrer par le raiſonnement de S. Thomas.

Afin que la volonté dans cette ſituation forme l'amour de cet objet, il faut qu'elle ſe détermine à le faire; &, ſi c'eſt la volonté qui commence à ſe déterminer à former un tel amour, il faut auſſi qu'elle commence & ſe détermine à former une telle détermination; car c'eſt la même raiſon de cette determination & de la précédente, & il faut encore qu'elle commence à ſe déterminer à former cette détermination; on ira ainſi juſqu'à l'infini, & l'on ne trouvera jamais de commencement; il en faut un néanmoins pour agir effectivement.

Quand il s'agit de l'amour des moiens, on a raiſon de dire, que l'amour de la fin fait qu'on ſe détermine à prendre tel ou tel moien; mais quand il s'agit de l'amour de la fin, c'eſt-à-dire, d'un objet qu'on n'aime point pour l'amour d'un autre objet, cet amour ne naît point d'un autre amour; ainſi l'on ne peut point admettre dans la volonté d'acte antérieur, par lequel la volonté veuille & ſe détermine à produire cet acte d'amour. Ce n'eſt donc point la volonté qui commence à déterminer la prémotion de Dieu. On peut donner à ce raiſonnement pluſieurs formes différentes pour conclurre que Dieu commence à agir dans la volonté, & que c'eſt ce qui fait qu'elle ſe détermine. Par conſéquent l'opération de Dieu eſt prédéterminante.

### Demonstration II.

L'amour de la fin eſt un amour de jouiſſance. Car il n'y a que deux amours, l'amour de la fin & l'amour des moiens: or il eſt clair qu'on ne jouit pas par l'amour des moiens, puiſqu'on ne fait que chercher une voie pour jouir: c'eſt donc par l'amour de la fin; & tout amour de la fin eſt un amour de jouiſſance, ſoit parfaite, ſoit imparfaite, ſelon que cet amour eſt parfait ou imparfait. S'il y a quelque difficulté ſur cela, il faudra l'éxaminer en parlant du deſir: cette doctrine eſt celle des théologiens, qui ſont perſuadés que nous jouiſſons de Dieu dès cette vie d'une jouiſſance commencée & imparfaite.

Or pour jouir, nous avons beſoin non ſeulement d'une opération de Dieu, mais d'une opération prédéterminante; ſans cela nous nous rendrions heureux ſelon nos deſirs, comme on le montrera dans la ſuite; car c'eſt par l'amour de jouiſſance que nous le devenons: donc &c.

### Proposition II.

On n'aime un moien qu'autant qu'il nous conduit à la fin; on n'aime une médecine qu'autant qu'elle nous procure la ſanté; on n'entreprend un voiage que pour arriver à un certain endroit. Si l'on aime le voiage pour le voiage même, & qu'on ne l'entreprenne point pour arriver en quelque lieu, mais pour voiager, on ne l'aime plus comme un moien; mais comme une fin.

Pour aimer une choſe comme un moien, il ne ſuffit pas que cette choſe ſoit de ſa nature un moien, autrement les plus ſcélérats aimeroient toujours toutes les créatures pour Dieu, parce que toutes les créatures ſont par leur nature des moiens qui ſe rapportent à Dieu. Mais il faut que celui qui la choiſit, la choiſiſſe comme

me un moien ; & la choiſir comme un moien, c'eſt l'aimer pour l'amour d'un autre objet ; par conſéquent c'eſt ne l'aimer qu'autant qu'elle nous conduit à la fin.

Pour prévenir une difficulté qui peut être formée à cette occaſion, il faut remarquer, qu'il arrive ſouvent que, quoiqu'on choiſiſſe un moien pour arriver à une fin, on aime auſſi ce moien en lui même. Par éxemple, on entreprend un voiage pour aller à Hambourg, où on a affaire ; on ne laiſſe pas de trouver du plaiſir dans ce voiage & de l'aimer. Dans cette occaſion, il eſt indubitable qu'on aime ce voiage en deux manieres, ſelon les deux rapports qu'on y peut diſtinguer. On l'aime comme un moien, entant qu'on l'aime pour arriver à un tel lieu ; & on l'aime comme une fin, entant qu'on trouve de l'agrément & du plaiſir dans le voiage même. Car ce plaiſir & cet agrément n'eſt point ce qui conduit à Hambourg : or n'aimer un voiage que comme un moien, c'eſt ne l'aimer qu'autant qu'il conduit à un certain lieu : ainſi lors qu'outre cela on aime le voiage, parce qu'il fait plaiſir, on aime, ſous ce rapport, le voiage pour le voiage même ; & en cela on l'aime comme une fin.

### Proposition III.

L'amour des moiens n'eſt que l'amour de la fin entant que cette fin eſt contenue dans le moien. On n'aime le moien qu'entant qu'il eſt la cauſe de la fin ; qu'il en ſoit la cauſe morale, ou phyſique, cela n'importe : par conſéquent on ne l'aime qu'autant qu'il contient la fin que nous aimons. Ainſi l'amour du moien n'eſt que l'amour de la fin, entant que contenue dans les moiens : on n'aime point un remede en lui même ; en lui même ce remede eſt degoûtant, il eſt penible ; on aime la ſanté, & ce remede en eſt la cauſe : on aime donc cette cauſe, mais ſeulement entant qu'elle contient ſon effet, ou plutôt on n'aime que l'effet dans la cauſe. Une marque certaine qu'on n'aime dans ce remede que la ſanté, c'eſt que, ſi l'on pouvoit ſe la procurer ſans ce remede, on ne s'aviſeroit jamais de le prendre. CHAP. IV.

Je trouve le langage partagé ſur l'amour des moiens, & il ne me paroît plus difficile maintenant de découvrir la raiſon de cette diverſité d'expreſſions. Les uns ont dit que proprement on n'aimoit point les moiens, parce que c'eſt la fin qu'on aime dans les moiens. *Quidquid propter aliud amare videaris*, dit S. Bernard, *id planè amas, quò amoris finis pertendit :* & S. Auguſtin ſuit communément ce langage. Il dit même, je ne ſai en quel endroit, *Non amatur, niſi quod propter ſe amatur.* C'eſt pour cela qu'on trouve ſi ſouvent dans les Peres, qu'il ne faut aimer que Dieu, qu'il ne faut point aimer les créatures, parce qu'il ne faut les aimer que comme des moiens, & que ce n'eſt point proprement aimer les créatures, que de les aimer de cette maniere. Les autres au contraire, & c'eſt le langage le plus commun, à ce qu'il me ſemble, parmi les théologiens, donnent le nom d'amour au choix des moiens ; ils ont ſoin de marquer que ce n'eſt qu'un amour relatif, ou, comme dit S. Auguſtin même, *Dilectio tranſitoria:* mais tous conviennent de cette maxime générale, qu'on n'aime les moiens, qu'autant qu'ils contiennent & qu'ils procurent la fin. C. 10. de diligendo Deo.

### Proposition IV.

C'eſt une queſtion curieuſe de ſavoir, ſi l'acte par lequel on choiſit les moiens, eſt un acte différent de l'amour de la fin, & de la connoiſſance ; ou bien ſi le choix des moiens n'eſt autre choſe que l'amour même de la fin, entant que l'on connoit qu'elle eſt contenue dans un tel moien.

Sect. IV. Je ne conçois dans l'eſprit d'autres actions que la connoiſſance & l'amour, comme je n'y conçois que deux facultés, l'entendement & la volonté. La volonté eſt une faculté ſimple, & il ne me paroît pas raiſonnable de lui attribuer deux actes différens, comme ſeroit aimer, & un autre acte, je ne ſai quel, différent de l'amour, pour choiſir les moiens. Deplus, ſelon les principes que nous poſerons dans la ſuite, ſi l'on peut réduire à la connoiſſance & à l'amour, l'acte par lequel on choiſit les moiens, il paroît, qu'on doit le faire, & ne point admettre un acte différent de l'un & de l'autre, dont on n'a point d'idée : or il me paroît qu'on peut le faire.

Il eſt vrai que le choix des moiens n'eſt pas l'amour de la fin ſimplement; ſouvent on aime la ſanté ſans prendre tel remede: mais il me paroît que, lorſque d'une part on aime la ſanté, & que de l'autre on connoît que tel remede nous la procurera, il n'en faut pas davantage pour prendre ce remede, & qu'ainſi le choix de ce remede ſe réduit à vouloir aimer la ſanté, entant que contenue dans ce remede.

L'amour du moien, & l'amour de la fin, n'eſt point un amour, plus un amour. Car on n'aime dans le moien que la fin; un malade aime la ſanté, on lui indique un remede, ſon amour ne croît pas pour cela en degrés; mais le même amour qu'il avoit pour la ſanté fait qu'il ſe porte à ce remede; c'eſt-à-dire, il aime la ſanté contenue dans ce remede; de même auſſi l'amour de Dieu fait que nous aimons les créatures comme des moiens. Quoiqu'il naiſſe une nouvelle créature dans le monde, quoiqu'il en naiſſe un million, notre charité ne croît pas pour cela en degrés: ſi je n'aime la famille de mon ami, que pour l'amour de mon ami, cet amour n'augmente point en degrés à meſure que la famille de mon ami augmente; à chaque enfant qui lui naît, je n'acquiers point un plus ardent amour.

La raiſon de tout cela eſt, que l'amour d'un objet qu'on aime pour lui même, & comme une fin, renferme implicitement tous ces rapports différens; quoique ces rapports ne ſe développent que ſelon les occaſions, ils ſont néanmoins compris implicitement dans notre amour. Dès là que j'aime Dieu, je l'aime implicitement partout, je l'aime dans toutes ſes créatures; dès là que j'aime une fin, je l'aime implicitement partout où elle eſt, & dans les cauſes qui la contiennent : ainſi pour choiſir actuellement un moien, je n'ai point beſoin qu'on m'ajoute tout à neuf un amour, il me ſuffit de connoître actuellement que ma fin eſt contenue dans un tel moien, & de vouloir actuellement & explicitement aimer cette fin, comme contenue dans tel moien.

On peut objecter contre ce ſentiment, qu'il y a quelquefois de la douleur dans le choix d'un moien, tandis qu'il y a du plaiſir dans l'amour de la fin; qu'ainſi il paroît que le choix des moiens eſt un acte totalement différent de l'amour de la fin. Il faut avouer qu'il y a de la différence entre l'amour de la fin ſimplement, & le choix du moien, comme on vient de le dire. Ce choix eſt l'amour de la fin, entant qu'on la voit contenue dans un tel moien: or ce qui contient cette fin, cette fin qui nous eſt ſi douce & ſi agréable, ſouvent eſt très dur & très penible. Une roſe eſt au milieu d'un buiſſon hériſſé d'épines; on aime cette fleur dans le moien rigoureux qui la contient: ſi le plaiſir de la roſe eſt plus doux que la douleur d'une petite picqûre n'eſt cuiſante, on s'expoſe à cette douleur, & l'on cueille la roſe. Mais il faut bien diſtinguer dans le moien d'avoir cette roſe, ce qu'on choiſit d'avec ce qu'on ne choiſit pas; ce qu'on aime d'avec ce qu'on ſouffre. On

ne

ne choiſit pas dans ce moien la douleur des picqûres de ces petites épines; au contraire on ſe l'épargne autant qu'on le peut: on n'aime donc dans ce moien que la roſe qui y eſt contenue: ainſi le choix de ce moien n'eſt que l'amour de la roſe, comme contenue dans ce moien; mais un amour ſupérieur à la petite douleur que ce moien nous fera ſouffrir.

### PROPOSITION V.

Quoique nous agiſſions pour une fin, ſouvent néanmoins nous la perdons de vue. Car, comme on l'a marqué ailleurs, notre réfléxion eſt très bornée, & de là il arrive que nous ſéparons, par abſtraction, des choſes fort unies & fort ſimples. Ainſi après avoir penſé à aimer une telle fin dans un tel moien, nous nous appliquons plus attentivement à ce moien, & nous ne penſons plus, ou nous ne penſons plus actuellement d'une maniere diſtincte à cette fin: ſouvent auſſi pour arriver à un tel moien, il en faut encore prendre un autre, & pour celui-là encore un troiſieme; il ſe fait ainſi une chaîne de moiens qui ſe ſuccedent l'un à l'autre, & s'éloignent beaucoup de leur principe. Notre réfléxion actuelle ne fournit point à tout; les derniers font oublier les prémiers: il eſt vrai néanmoins que c'eſt toujours la fin qu'on aime entant que contenue dans le prémier moien, lequel prémier moien eſt contenu dans le ſecond, & le ſecond dans le troiſieme &c. Le choix de tous ces moiens différens n'eſt que l'amour de la fin, avec différent rapport aux cauſes qui la contiennent. Il ſeroit aiſé de juſtifier ceci par des éxemples; & heureux qui ſauroit déméler tous ces mouvemens de ſon cœur, & connoître toujours le reſſort qui met en branle des parties qui en paroiſſent quelquefois fort détachées!

### PROPOSITION VI. CHAP. IV.

Nous ne ſentons pas toujours du plaiſir en agiſſant. Comme nous agiſſons toujours pour une fin, nous aimons toujours la fin, ou en elle même, ou entant que contenue dans un tel moien. L'amour de la fin nous fait plaiſir, comme on l'a dit ailleurs: ainſi quand notre réfléxion ſe porte ſur ce rapport, nous ſentons du plaiſir; mais lorſque notre réfléxion ſe porte uniquement ſur le rapport du moien, c'eſt-à-dire, ſur ce que cette fin eſt contenue dans une telle cauſe, nous ne ſentons pas de plaiſir: l'amour de la ſanté me fait plaiſir, mais le remede ne m'en fait point.

D'ailleurs on peut ou comparer les moiens avec la fin, ou les comparer entr'eux. Selon le prémier rapport, ils font plaiſir, & non ſelon le ſecond. Lorſque je viens de trouver un moien pour arriver à une fin que j'aime, je ſens un très grand plaiſir que me cauſe l'eſpérance de jouir de la fin deſirée à la faveur de ce moien qui me la procure: mais lorſque je compare les moiens entr'eux, & que ma réfléxion actuelle eſt toute occupée de cette conſidération, je ne ſens point de plaiſir. Je ne trouve pas, par éxemple, plus de plaiſir à me promener dans l'allée A, que dans l'allée B, qui ſont égales en tout, & lorſque je ſuis actuellement occupé à déliberer laquelle je choiſirai, je ne ſens aucun plaiſir. Eſt-ce donc que dans ce choix, je n'agis pas ſelon ce qui me fait plaiſir? Il faut diſtinguer. Si vous comparez les moiens avec la fin qui fait qu'on les prend, ſans doute que dans ce choix il y a du plaiſir; car on aime à ſe promener dans une allée: ſi vous comparez les moiens entr'eux, dans cette comparaiſon il n'y a point de plaiſir, parce que ces deux allées ne font pas plus de plaiſir l'une que l'autre.

Sect. IV. Et une preuve évidente de ceci, c'eſt que ſi je voi que de ces deux moiens égaux, on m'en ôte un, je n'en reſſens aucun chagrin, mais ſi on me les ôte tous deux, & que je ne puiſſe arriver à la fin que je deſire, je ſuis affligé. Par là on conçoit aiſément, comment il y a pluſieurs actions dans leſquelles on ne ſent point de plaiſir, quoiqu'il ſoit vrai néanmoins qu'on agiſſe toujours par un certain plaiſir: mais il faudra traiter ce point plus à fond dans les chapitres ſuivans.

### Proposition VII.

L'amour de la fin fait quelquefois que nous embraſſons infailliblement les moiens, mais non pas toujours. Pour découvrir cette vérité, il faut diſtinguer les moiens.

Ou l'eſprit nous préſente un moien unique pour arriver à la fin, ou il nous en préſente pluſieurs. S'il ne nous préſente qu'un moien, il eſt infaillible que l'amour de la fin nous porte à le choiſir. On aime la ſanté, il ſe préſente un remede unique pour la recouvrer, il eſt infaillible qu'on le choiſira. Il eſt vrai qu'il peut arriver que quelque difficulté étrangere dans ce moien bleſſe un amour qui ſoit en nous plus fort que celui de la ſanté, & pour lors on ne le choiſit point; mais ſuppoſé que cela ne ſoit point, il eſt infaillible qu'on choiſira ce moien unique.

Si l'eſprit nous préſente pluſieurs moiens, pour lors ou il nous les repréſente comme égaux, ou il nous les repréſente comme inégaux: s'il nous les repréſente comme inégaux, on prendra infailliblement le meilleur, parce que l'homme préfere toujours le plus grand bien, conſidéré comme plus grand bien, à ce qui lui eſt repréſenté comme un moindre bien; néanmoins il ne fait point cela néceſſairement, comme on le montrera dans la derniere ſection. L'eſprit même peut faire que ce qui lui paroît le meilleur moien ceſſe de lui paroître tel: mais poſé qu'un tel moien ſoit repréſenté comme le meilleur, celui qui aime la fin le ſuivra infailliblement.

Enfin ſi ces moiens ſont repréſentés comme parfaitement égaux; par exemple, on veut remuer la main, ſi l'eſprit nous repréſente qu'il eſt égal de la remuer à droit ou à gauche, alors l'amour de la fin ne nous déterminera pas infailliblement à l'un plutôt qu'à l'autre, parce que ces deux moiens ont la même portion par rapport à la fin, & qu'ils la contiennent également.

### Proposition VIII.

Il n'eſt pas facile, ce me ſemble, d'expliquer comment dans cette ſituation l'homme ſe déterminera à préférer l'un à l'autre, ni de marquer ce que c'eſt que cet acte de préférence, par lequel il veut plutôt l'un de ces moiens que l'autre, quoique ces moiens lui ſoient repréſentés comme parfaitement égaux.

Il me paroît que cela ne ſe fait point par une volonté poſitive, à l'égard de ces deux moiens, en ſorte que l'homme veuille poſitivement un de ces deux moiens, plus qu'il ne veut l'autre; & qu'ainſi il ait une volonté plus forte pour l'un & une volonté moins forte pour l'autre. Car c'eſt un principe conſtant, que comme l'homme ne veut jamais le mal, conſidéré comme mal; de même auſſi il ne veut jamais plus le moindre bien, conſidéré comme moindre bien; & par la même raiſon, il ne veut jamais plus un bien égal, conſidéré comme égal.

Si l'homme aime plus un bien égal, & même un plus petit bien, s'il le préfere, c'eſt qu'il ne le conſidere pas comme plus petit, ou comme égal. Car que deux biens ſoient conſidérés tous deux comme biens ſelon cinq degrés, c'eſt-à-dire, aimables ſelon cinq degrés, ſi l'homme avoit un amour & une volonté poſitive de

ſix

ſix degrés pour l'un ; & de cinq pour l'autre, l'homme aimeroit un objet plus qu'il n'eſt aimable ; & de ces ſix degrés d'amour, il y en auroit cinq qui ſe porteroient vers l'objet comme aimable ſelon cinq degrés, & le ſixieme degré d'amour ne ſe porteroit point vers l'objet aimable, ce qui eſt abſurde. Par conſéquent lors que deux objets ſont conſidérés comme égaux, l'homme ne préfere pas l'un à l'autre parce qu'il veut l'un plus qu'il ne veut l'autre.

Comment donc dans cette conjoncture préfere-t-il l'un à l'autre? N'eſt-ce point parce qu'il veut poſitivement ne plus conſidérer ces moiens comme égaux, & qu'il ſe repréſente l'un comme meilleur que l'autre? Mais non; pour remuer la main à gauche plutôt qu'à droit, je ne me repréſente point que ce ſoit là le meilleur moien de remuer la main; je ne détruis point la connoiſſance que j'ai de l'égalité de ces deux partis, pour croire que l'un eſt meilleur que l'autre.

Quoi donc! demeurerai-je dans l'inaction & dans une impuiſſance de me déterminer d'un côté plutôt que de l'autre? Perdrai-je mon bien à force d'avoir des moiens également capables de le conſerver? Le fameux âne de Buridan mourut de faim entre deux meſures d'avoine, parce qu'il les trouva ſi ſemblables, qu'il ne pût jamais ſe déterminer à préférer l'une à l'autre.

J'agirai. Mais comment, & en quoi conſiſte cette action? Convenons que nos lumieres ſont bien foibles & bien bornées. Je ne voi point d'autre moien d'expliquer cette difficulté, ſinon en diſant que cet acte de préférence entre deux moiens égaux conſiſte dans une volonté actuelle & poſitive pour l'un, & dans une omiſſion ſimple de cet acte de volonté poſitive pour l'autre. Je veux aller à tel endroit; voilà deux chemins abſolument égaux en tout, le chemin A & B; je n'arriverai jamais où il faut que j'aille ſi je demeure en balance ſur le choix; il faut que je choiſiſſe le chemin; je choiſis A, c'eſt à-dire, je veux actuellement le voiage dans l'allée A, & j'omets de le vouloir actuellement dans le chemin B: & pour apporter un éxemple dans lequel l'ame ſeule ait part, un philoſophe veut découvrir & éxaminer plus éxactement une vérité, voilà une fin; il ſe préſente à lui deux moiens abſolument égaux pour y réuſſir: ce ſera, par éxemple, de l'éxaminer par ſa cauſe, ou de l'éxaminer par ſon effet; ou bien de l'éxaminer par une opération d'algebre, ou par une autre operation. Il ne peut pas le faire par tous les deux moiens à la fois; il en choiſit un, c'eſt-à-dire, il aime actuellement l'éxamen de la vérité entant qu'il eſt renfermé dans le moien A, & il omet actuellement de l'aimer entant qu'il eſt contenu dans le moien B. CHAP. IV.

Mais, dira-t-on, cet homme aime la vérité par tout où la verité eſt: ainſi il l'aime également dans ces deux moiens. Il eſt vrai que dès là qu'un homme aime une fin, il l'aime implicitement par tout où elle eſt; mais il ne l'aime pas toujours actuellement & diſtinctement dans un tel moien: & même ſi cet homme pouvoit arriver à la fin, ſans emploier les moiens, il ne s'aviſeroit pas de l'aimer actuellement comme contenue dans tels moiens: il ſe contenteroit de l'aimer ſimplement. Le moien n'eſt point aimable en lui même; lors donc qu'il conſidere actuellement la fin comme contenue dans ces deux moiens égaux, & qu'il veut abſolument en choiſir un, il ſe contente de l'aimer actuellement comme contenue dans l'un, & il omet de faire la même choſe par rapport à l'autre.

Mais qu'eſt-ce que cet amour actuel & explicite de la fin dans les moiens? Pourquoi aimons-nous actuellement la fin

Sect. IV. dans un tel moien, tandis qu'implicitement nous l'aimons par tout où elle ſe trouve? Pour aimer actuellement, d'une maniere complete, il faut non ſeulement aimer, mais aimer à aimer; comme pour connoître actuellement, il faut connoître que l'on connoît; c'eſt ce que nous montrerons ailleurs. L'homme par ſon amour habituel aimera implicitement & confuſément la fin, par exemple, la vérité, ſans éxaminer où elle eſt; mais connoiſſant enſuite que cette vérité, cette fin ſe trouve dans deux moiens oppoſés & incompatibles, & qu'il ne peut s'appliquer actuellement & poſitivement tout à la fois à tous les deux; l'homme dans cette ſituation aime à aimer la vérité dans l'un de ces moiens, & il n'aime point, par une ſimple omiſſion, à l'aimer dans l'autre & ſous ce rapport formel & précis.

Mais pourquoi l'un plûtôt que l'autre? Aucune raiſon de préférence, parce que tout eſt égal entre l'un & l'autre; il aime celui-là parce qu'il l'aime; il le veut parce qu'il le veut; & n'a nulle autre raiſon de ſon amour, que ſon amour même.

Une remarque qu'il eſt important de faire, c'eſt qu'il n'eſt point égal de prendre ou de ne pas prendre des moiens pour arriver à une fin, par éxemple, à l'accroiſſement de l'amour de Dieu; mais qu'il l'eſt pleinement de prendre tel moien, plutôt qu'un autre, lorſqu'ils ſont parfaitement égaux de tous côtés; enſorte, par éxemple, qu'il n'eſt pas plus louable d'aller à la meſſe par un chemin que par l'autre, lorſqu'ils ſont égaux.

C'eſt peut-être de cet équilibre de la volonté envers les moiens égaux, que quelques perſonnes ont conclu (car l'homme eſt toujours porté à étendre les droits qui le flatent, & à conclurre en ſa faveur du particulier au général) c'eſt peut-être, dis-je, de cet équilibre que ces perſonnes ont conclu, que ce n'étoit point aſſez d'avoir une liberté d'indifférence dans l'état où nous ſommes, comme tous les catholiques le confeſſent; mais qu'ils ont cru qu'il falloit que la volonté fût toujours & pour toutes ſortes d'actions, dans un équilibre parfait, & qu'ainſi les ſecours de Dieu ne fuſſent que verſatiles. L'homme dans cet état-ci, ne ſent point un équilibre ſi parfait pour aimer, ou pour ne pas aimer une fin, quand il s'agit de quitter une paſſion dominante, ou de ne la pas quitter; il s'en faut bien qu'on ſoit ſur cela dans le même équilibre que pour remuer ſa main à droit, à gauche. On n'a pas non plus un équilibre pour le choix des moiens uniques ou inégaux; car l'amour de la fin nous fait pencher à les choiſir: il n'y a donc que pour le choix des moiens égaux; néanmoins on a voulu étendre cet équilibre parfait à toutes ſortes d'actions, & exclurre par là toute opération prédéterminante: mais c'eſt de quoi il faudra parler en ſon lieu.

### THEOREME III.

La prémotion phyſique nous fait operer le choix des moiens uniques.

1. La prémotion phyſique cauſe en nous l'amour de la fin, comme on l'a démontré; elle opere auſſi la connoiſſance de ce moien unique; on a auſſi démontré que Dieu opere en nous toutes nos connoiſſances: or l'amour de la fin eſt la cauſe infaillible du choix de ce moien unique, ſuppoſé qu'on le connoiſſe comme tel: donc la prémotion eſt la cauſe prémiere & déterminante du choix de ce moien unique.

2. Il paroît que le choix de ce moien unique eſt l'amour actuel de la fin, comme contenue dans ce moien; &, comme nous venons de le dire, cet amour actuel & ce choix conſiſte en pluſieurs choſes; prémierément dans la connoiſſance que ce moien contient la fin; ſecondement dans l'amour

l'amour de la fin; troiſiemement dans l'amour de cet amour, ou dans l'amour actuel de la fin, entant que l'on connoît que cette fin eſt contenue dans un tel moien. Or 1. la prémotion phyſique nous fait opérer toutes nos connoiſſances. comme on l'a démontré. 2. La prémotion phyſique nous fait opérer l'amour de la fin, comme on le vient de démontrer. Donc &c. 3. La prémotion phyſique nous fait opérer auſſi tous les amours de nos amours, comme on le démontrera dans la ſuite. Donc la prémotion phyſique nous fait opérer tout ce qui fait le choix des moiens uniques; & par conſéquent ce choix même.

### THEOREME IV.

La prémotion phyſique nous fait opérer le choix des moiens inégaux. Les preuves du précédent théoreme ſervent également pour celui-ci.

### THEOREME V.

La prémotion phyſique nous fait opérer le choix des moiens égaux. La ſeconde preuve du théoreme 3. convient encore à celui-ci.

### THEOREME VI.

Dans le ſyſteme de ceux qui feroient conſiſter l'efficace de la grace uniquement dans la délectation indélibérée, qui fût victorieuſe, il s'enſuivroit que ce n'eſt point l'action de Dieu, mais celle de la volonté de l'homme qui feroit que l'homme ſe détermine entre les moiens conſidérés comme égaux, & c'eſt un inconvénient aſſez conſidérable de ce ſyſteme. Dans ce ſyſteme Dieu donneroit un plaiſir céleſte indélibéré, qui exciteroit la volonté à aimer & à conſentir, & c'eſt la volonté qui formeroit elle même l'acte d'amour & de conſentement.

Peut-être admettroit-on encore, pour opérer cet acte d'amour, un concours concomitant. Or cette délectation regarde directement & immédiatement l'amour de la fin. Car c'eſt l'amour de la fin qui nous fait plaiſir; l'amour des moiens, comme moiens, ne nous en fait pas: on n'aime dans un moien que le rapport qu'il a avec la fin; on ne cherche dans les moiens que la fin: tout objet qui nous fait plaiſir par lui-même, ſi on l'aime ſous ce regard, on l'aime comme une fin, & non comme un moien. Cette délectation céleſte excite donc la volonté à aimer Dieu comme la fin; il s'agit enſuite de prendre des moiens; on conçoit aiſément que l'amour de la fin nous fait déterminer infailliblement à prendre un moien unique connu comme tel, ou à prendre le meilleur moien connu comme le meilleur; mais cet amour ne fait pas que nous nous déterminions à préférer un moien connu comme égal, à un autre moien auſſi connu comme égal. Qu'eſt-ce donc qui fait que nous nous déterminons à l'un plûtôt qu'à l'autre, ſi ce n'eſt pas cette délectation céleſte & indélibérée, puiſqu'elle ne ſert qu'à nous faire déterminer à aimer la fin? Ce n'eſt donc pas la grace qui fait que nous nous déterminons dans cette occaſion: ſi ce n'eſt pas la grace, c'eſt donc la volonté ſans la grace.

CHAP. IV.

Or je trouve en cela de grands inconvéniens. Car quoique deux moiens nous paroiſſent égaux, très ſouvent néanmoins il importe infiniment pour notre bien & pour celui des autres, que nous prenions l'un, & non pas l'autre. Je ne parle point des moiens qui nous paroiſſent égaux par erreur; on me répondroit que la grace de lumiere nous éclaire, & nous empêche de nous tromper ſur ce point: mais je dis que ſouvent un homme de bien, jugeant ſainement des choſes, & ne cherchant en toutes que le bien & le vrai, voit une égalité parfaite entre deux moiens,

Sect. IV. moiens, entre un emploi & un emploi, entre accepter ou refuſer un bénéfice, s'emploier à telle œuvre de piété, ou à telle autre, aller par un tel chemin ou par un autre; & néanmoins quelles ſuites importantes dans l'un de ces partis & non pas dans l'autre?

Si cet homme accepte un tel emploi, il lui viendra tant d'obſtacles, un ſi grand nombre de tentations violentes & inopinées, que cet homme ſuccombera au péché; qu'il ſera cauſe de la perte d'une multitude de perſonnes; & que paſſant par tel chemin un accident extraordinaire lui fera tout à coup perdre la vie dans un état de péché: le voilà réprouvé éternellement. Un autre homme qui n'avoit ni plus ni moins de vertu que celui-ci, s'eſt trouvé dans la même égalité de moiens, il a, par bonheur, choiſi l'emploi dans lequel ces accidens extraordinaires ne ſont point ſurvenus, ſa vertu s'eſt conſervée n'aiant point été expoſée à tant de rudes tentations, il s'eſt ſauvé. Qui ne voit que la déciſion entre des moiens égaux eſt ſouvent ſuivie de celle de notre éternité? Comment donc l'attribuer à la volonté ſeule?

Mais, dira-t-on, Dieu éclaire, il découvre ces ſuites imprévues à ceux qui le conſultent & le prient. Il eſt vrai que Dieu nous éclaire pour juger d'une maniere prudente ſur l'état préſent de ces moiens égaux: mais nous donne-t-il toujours des lumieres pour percer dans un avenir incertain, pour prévoir mille évenemens futurs, pour connoître que tels évenemens arriveront dans le choix de tel moien, & non dans le choix de tel autre, que de deux hommes qui vont au combat par deux endroits différens, mais égaux, l'un ſera tué & non pas l'autre? Il faudroit que Dieu nous donnât le don de prophétie pour deviner toutes ces conjonctures; & peut-on le ſuppoſer dans le cours ordinaire?

Néanmoins il arrive très ſouvent qu'un juſte qui a tant balancé ſur deux moiens égaux, qui s'eſt déterminé ſans trouver une raiſon de préférence, plutôt d'un côté que de l'autre; qui découvre enſuite les malheurs imprévus qui lui ſeroient arrivés s'il avoit choiſi l'autre parti; que ce juſte, dis-je, leve ſes mains au ciel, & qu'il benit le Seigneur de ce que dans ce choix de moiens ſi égaux en apparence, & ſi différens dans l'évenement, il a été aſſez heureux pour prendre le bon parti. Ce juſte en rend grace à Dieu; mais que n'en rend-il plutôt grace à lui-même, ſi c'eſt ſa volonté ſeule & non la Providence qui l'a déterminé dans ce choix.

Il faut avouer qu'il n'y a que la prémotion phyſique qui puiſſe ſatisfaire à tout cela, qui puiſſe montrer l'avantage qu'il y a de prier & de conſulter Dieu ſur des moiens qui ſont dans une égalité parfaite; parce que ſi c'eſt Dieu qui par ſa prémotion phyſique fait déterminer la volonté à choiſir un tel moien, & non un autre, il eſt clair qu'il faut le prier qu'il nous détermine à choiſir celui que l'évenement découvrira être le meilleur.

Ce qu'on vient de dire peut s'appliquer contre tout ſyſteme qui n'admet qu'une motion morale; car cette motion ne regarde directement que la fin: c'eſt la fin qu'elle nous excite à aimer, & ſouvent il ſe préſente divers moiens pour cette fin, qui ſont ſi égaux qu'on ne ſent pas le moindre attrait, ni la plus petite raiſon, plutôt pour l'un que pour l'autre.

CHA-

## CHAPITRE V.

### *Des Vertus.*

JE ne ſuis point ſurpris que les philoſophes payens, & les Pélagiens après eux, nous aient tracé une idée ſi magnifique du Sage & de l'homme de bien, & que néanmoins depuis tant de ſiecles, malgré leurs recherches & leurs efforts, ils n'aient point encore réuſſi à nous en montrer un éxemple.

Dès là qu'on s'imagine n'avoir point beſoin d'un ſecours efficace & prédéterminant pour former nos déterminations & nos amours, il n'eſt point de vertu ſi accomplie, & de degré de perfection ſi ſublime, qu'on ne puiſſe ſe promettre; mais comme le fondement d'une telle prétention eſt vain & chimérique, il n'eſt pas étonnant qu'elle demeure ſans effet, & qu'elle ſe termine à une idée orgueilleuſe de probité & de ſageſſe, que l'expérience & la religion ont également renverſée.

Prenons donc ici cette vérité pour principe, que nul homme ſur la terre (excepté Jeſus-Chriſt Dieu & homme, j'excepté auſſi la ſainte Vierge) que nul homme, dis-je, ſur la terre n'eſt arrivé à ce point de vertu ſi accomplie, qu'il ne ſoit tombé en quelque défaut, au moins léger & paſſager; & de ce principe je conclus, que ce n'eſt point l'homme tout ſeul, que ce n'eſt point non plus une grace verſatile, & un concours concomitant qui nous fait opérer nos volontés & nos amours.

Reprenons les choſes d'un peu plus haut pour parvenir à cette preuve, & montrons d'abord que toutes les vertus ne ſont que l'amour même pris ſous certains rapports; d'où il ſera aiſé de conclurre, que ſi l'homme ſe donnoit ſeul ſes amours, ſouvent il ſe donneroit par cette voie la vertu la plus parfaite & la plus élevée. Cette matiere eſt importante, & il eſt avantageux, pour bien connoître notre volonté, de la traiter avec quelque étenduc. CHAP. V.

PRINCIPE.

Si l'on peut réduire les vertus à l'amour & à la connoiſſance, il faut les y réduire. Par éxemple, ſi l'on peut montrer que l'eſpérance n'eſt que l'amour d'un bien abſent & connu comme poſſible, il faut dire que l'eſpérance n'eſt point un être différent de l'amour & de la connoiſſance, mais que ce n'eſt que l'amour même avec un certain rapport, que ce n'eſt que l'amour d'nn objet conſidéré ſous un certain rapport. Car ſi pour eſpérer, il ſuffit d'aimer un bien comme poſſible & futur, il ſeroit abſurde d'imaginer une nouvelle entité toute différente de ceci, qui fît l'eſſence de la vertu d'eſpérance. L'eſſence d'une choſe eſt ce ſans quoi elle ne peut ni éxiſter ni être conçue. Or l'eſpérance pourra éxiſter, elle pourra être conçue ſans une entité d'une nature différente, ſuppoſé que pour eſpérer il ſuffiſe d'aimer un bien comme poſſible & futur. Ainſi, ſuppoſé qu'on puiſſe réduire l'eſpérance & les autres vertus à la connoiſſance & à l'amour, il faudra les y réduire, & ne point mettre leur eſſence dans je ne ſai quels êtres inintelligibles. L'être des vertus n'eſt point un être différent de l'être de la connoiſſance & de l'amour, mais c'eſt l'être même de l'amour combiné avec la connoiſſance, ou, pour parler plus clairement, c'eſt vouloir aimer un objet, entant qu'il eſt connu ſous tel rapport: c'eſt une détermination de l'amour & de la connoiſſance.

PROPOSITION I.

Les quatre vertus cardinales ne ſont que l'amour & la connoiſſance, ſous quatre rapports différens; ou plutôt ce ſont quatre combinaiſons de l'amour & de la con-

Sect. IV. noiſſance. Ecoutons S. Auguſtin dans le livre, *De moribus Eccleſiæ*, chapitre 15. *Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipſius amoris vario quodam affectu, quantùm intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum utinam ita ſit in mentibus vis, ut nomina in ore ſunt omnium, ſic etiam definire non dubitem, ut Temperantia ſit amor integrum ſe præbens ei quod amatur: Fortitudo, amor facilè tolerans omnia propter quod amatur: Juſtitia, amor ſoli amato ſerviens, & propterea rectè dominans: Prudentia, amor ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, ſagaciter ſeligens. Sed hunc amorem, non cujuslibet, ſed Dei eſſe diximus, id eſt, ſummi boni, ſummæ ſapientiæ, ſummæque concordiæ. Quare definire etiam ſic licet, ut Temperantiam dicamus eſſe amorem Dei ſeſe integrum incorruptumque ſervantem: Fortitudinem, amorem omnia propter Deum facilè perferentem: Juſtitiam, amorem Deo tantùm ſervientem, & ob hoc benè imperantem cæteris quæ homini ſubjecta ſunt: Prudentiam, amorem benè diſcernentem ea quibus adjuvatur in Deum, ab iis quibus impediri poteſt.* On trouve la même choſe en beaucoup d'autres endroits de S. Auguſtin & des autres Peres.

Si les ſaints Peres définiſſent ainſi les vertus cardinales, il eſt évident qu'ils font conſiſter en ce point leur eſſence & leur nature: car définir une choſe c'eſt expliquer ſa nature.

On peut donc réduire à l'amour toutes les vertus cardinales; ainſi, ſelon le principe, il faut les y réduire.

Il eſt encore évident que l'amour de Dieu joint à telle connoiſſance forme les vertus. Car lorſqu'on aime Dieu, & qu'on connoît les moiens pour aller à lui, on les choiſit, & l'on préfere ceux qu'on connoît les meilleurs aux moins bons, dès là on eſt prudent. Lorſqu'on aime Dieu, & qu'on voit que les plaiſirs ſenſuels ſont oppoſés à cet amour, on n'aime point ces ſortes de plaiſirs, on les rejette, & dès là on eſt temperant. Lorſqu'on aime Dieu, on l'aime tel qu'il eſt, on aime l'ordre ſouverain, ainſi on garde l'ordre en toutes choſes, dès là on eſt juſte. Lorſqu'on aime Dieu, & qu'on ne ceſſe pas de l'aimer à cauſe des peines & des ſupplices, c'eſt-à-dire, lorſque l'amour de Dieu eſt plus fort que l'amour du bien-être de notre corps, on eſt fort. Par conſéquent l'amour & la connoiſſance combinés enſemble, ſuffiſent pour former les vertus: & ces vertus conſiſtent à vouloir aimer avec tels ou tels rapports, ou plutôt ce ſont des rapports & des déterminations de l'amour.

## Proposition II.

La vertu de la piété & de la religion peut ſe réduire à l'amour de Dieu. C'eſt ce qu'enſeigne S. Auguſtin dans la lettre à Honorat. * *Pietas cultus Dei eſt, nec colitur niſi amando*; & dans le livre 12. de la Trinité, † *Quis cultus ejus, niſi amor ejus?* Connoître Dieu comme l'être des êtres, comme le principe de tout ce qui eſt en nous, & l'aimer ainſi, aimer toutes choſes en lui & pour lui, nous aimer nous mêmes de cette maniere, c'eſt ſe ſoumettre à lui, c'eſt honorer Dieu, l'adorer, & lui ſacrifier toutes choſes en eſprit.

* Lettre 140. chap. 18. n. 45.
† Chap. 14.

Il faut dire la même choſe de l'honneur & de l'obéiſſance que nous rendons à nos ſupérieurs. Comme leur puiſſance vient de Dieu, & que c'eſt un écoulement du domaine ſouverain de Dieu ſur les créatures, c'eſt Dieu que nous reſpectons, c'eſt Dieu auquel nous obéiſſons en leur perſonne.

## Proposition III.

On peut réduire à l'amour & à la connoiſſance les vertus de l'eſprit. Dans l'e-

l'eſprit on ne doit proprement diſtinguer que deux opérations, l'idée, & le jugement; car pour le raiſonnement les auteurs modernes ont fort bien montré que ce n'étoit qu'un jugement compoſé.

Les idées ne ſont jamais fauſſes, comme les mêmes auteurs le démontrent; l'idée du cercle repréſente toujours le cercle, ſi elle repréſentoit le quarré, ce ne ſeroit plus l'idée, ni la connoiſſance du cercle, mais celle du quarré. Les idées ſont toujours vraies, toujours réglées en elles-mêmes, il ne s'agit que d'en bien uſer. Or cet uſage conſiſte en deux choſes.

Prémierement, à penſer actuellement à certaines idées plutôt qu'à d'autres; & comme nous ne pouvons pas tout à la fois réfléchir ſur toutes nos connoiſſances directes, il faut s'appliquer à certaines, ſelon que le devoir & l'utilité le demandent; par éxemple, penſer à l'amour de Dieu le plus qu'il eſt poſſible, ſe diſtraire de certaines idées qui peuvent être un ſujet de chûte, s'occuper de différentes vérités avantageuſes, afin qu'en ſe faiſant cette habitude, l'on puiſſe acquérir ce qu'on appelle de l'étendue d'eſprit. Il y auroit beaucoup de choſes à dire ſur ce point, car rien n'eſt plus eſſentiel que cette vertu. Or cette vertu de l'eſprit peut être réduite à la connoiſſance & à l'amour: elle ne renferme que trois choſes; 1. la connoiſſance directe d'un objet, par éxemple, la connoiſſance du cercle, 2. la connoiſſance de cette connoiſſance directe, 3. la volonté actuelle de penſer à une telle choſe, c'eſt-à-dire, l'amour actuel de la connoiſſance réfléchie ſur une telle connoiſſance directe: & l'on voit clairement par là, que cette vertu de l'eſprit peut être réduite à la connoiſſance & à l'amour.

Secondement, l'uſage légitime de nos idées conſiſte encore à juger ſainement ſur les penſées actuelles & préſentes. Mais qu'eſt-ce que juger, eſt-ce une opération différente de la connoiſſance & de l'amour? Je ne puis le croire. L'eſſence du jugement conſiſte dans l'affirmation & la négation. *Dieu eſt miſéricordieux*, *Dieu n'eſt pas cruel*, voilà une affirmation & une négation. Si on diſoit ſimplement, *Dieu miſéricordieux*, *Dieu non cruel*, il n'y auroit point de jugement, parce qu'il n'y auroit point d'affirmation, ni de négation. CHAP. V.

Mais qu'eſt-ce donc que l'affirmation & la négation? L'affirmation eſt la liaiſon de l'attribut avec le ſujet; & la négation eſt la ſéparation de l'attribut d'avec le ſujet. Or ſans mettre d'autre opération dans notre intelligence, que la connoiſſance & l'amour; voici en deux mots comment cela ſe peut faire.

J'ai l'idée de Dieu, c'eſt-à-dire, de l'être ſouverainement parfait; je conçois que l'idée de l'être ſouverainement parfait renferme l'idée de miſéricordieux, parce que la miſéricorde eſt une perfection; ainſi je connois que l'idée de miſéricordieux & celle de Dieu ſont unies enſemble; je connois donc l'union de ces deux connoiſſances qui ſont en moi, & j'y acquieſce, c'eſt-à-dire, je ne veux plus éxaminer davantage, parce que je connois cette union aſſez clairement; c'eſt-à-dire encore, j'aime cette connoiſſance, je veux former cette connoiſſance réfléchie, par laquelle je connois l'union de ces deux connoiſſances directes. En voilà aſſez pour former dans mon eſprit cette opération: Dieu eſt miſéricordieux; car c'eſt la même choſe de dire: Dieu eſt miſéricordieux, ou de dire: Je connois que l'idée de Dieu eſt l'idée d'un être miſéricordieux; ou bien, Je connois que l'idée de Dieu contient l'idée de la miſéricorde; je connois clairement l'union de ces deux idées, & par là l'union de ces deux termes; je le connois clairement, & je veux le connoître ainſi;

Sect. IV. il n'en faut pas davantage pour former une affirmation, & un jugement.

Or ſi c'en eſt aſſez, on ne doit pas admettre de plus je ne ſai quelle opération inutile & inintelligible. Il faut dire la même choſe de la négation. L'affirmation n'eſt que la connoiſſance réfléchie que nous avons, que deux de nos connoiſſances directes ſont unies ; comme la négation n'eſt que la connoiſſance réfléchie, que deux de nos connoiſſances directes ſont deſunies & incompatibles, en y joignant un acte de la volonté qui ne veut plus éxaminer, mais qui aime actuellement la connoiſſance de cette union, ou de cette déſunion.

Il me ſemble qu'on pourroit montrer par cette voie comment les idées des êtres finis, qui nous repréſentent des perfections oppoſées & incompatibles, dépendent de l'idée de l'être infini, qui contient tous les degrés d'être & de perfection de la maniere la plus parfaite & la plus éminente; mais il ſeroit trop long de traiter ce point.

Parlons de la vertu qui nous fait porter des jugemens droits, & qui nous empêche de tomber dans l'erreur. Il eſt certain que nos idées ſont toujours véritables; il eſt encore certain que notre volonté n'aime jamais le faux comme faux; comment ſe peut-il donc faire que nous tombions dans l'erreur, ſi nos jugemens ne renferment rien autre choſe que la connoiſſance & la volonté? Cette difficulté eſt conſidérable, mais elle n'eſt point particuliere au ſentiment que nous venons d'expoſer ſur le jugement.

Pour l'expliquer en abrégé, quoi qu'elle demandât un plus ample éclairciſſement, je me ſers d'une comparaiſon. Je compare l'eſprit au cabinet d'un Antiquaire, qui eſt tout rempli de médailles curieuſes. Toutes ces médailles ſont très véritables & très conformes à ceux qu'elles repréſentent. J'entre dans ce cabinet, j'apperçois ces médailles, je les éxamine, enſuite il me vient en penſée de voir la médaille de l'Empereur Sévere. Je ſuis curieux de ſavoir quelle phyſionomie avoit ce perſécuteur des chretiens; au lieu de prendre la medaille de Sévere, je prens celle de Sertorius ; je la regarde, & je voi que cette médaille repréſente un homme borgne, & je dis, l'Empereur Sévere étoit donc borgne. Voilà un jugement faux qui vient, non de ce que cette médaille, non de ce que l'idée qu'on peut comparer à cette médaille, ſoit fauſſe, ou de ce que j'aime le faux, mais de ce que je prens une idée pour une autre, & de ce que j'attribue à l'un ce qui convient à l'autre. Après cette prémiere bévue, j'en fais une ſeconde. Au ſortir de ce cabinet, on me demande ſi j'ai remarqué une légende qui eſt ſur la médaille d'Auguſte : j'aſſure auſſi-tôt qu'elle n'y eſt pas, que je me ſouviens fort bien de ce que j'ai vu ſur cette médaille ; mais par malheur je ne l'avois conſidérée que par un côté, je n'avois regardé que la légende de la tête, & j'avois manqué à regarder celle du revers ; on me fait rentrer dans le cabinet, on retourne la médaille, & je voi ma ſotiſe. Voilà encore un jugement faux, qui vient de ce que je n'ai pas conſidéré mon idée par tous les côtés, de ce que je croi que mon idée n'a pas ce que j'ai manqué à y voir.

*Soit que nous voions les choſes en Dieu, comme on l'a dit, ſoit autrement, la comparaiſon eſt égale.*

Dans ces deux éxemples je trouve les deux ſources de nos erreurs; qui ſont ou d'attribuer une choſe qui ne convient pas, ou de nier une choſe qui convient. Or il eſt clair par ce qu'on vient de dire, qu'on ne tombe dans l'erreur que parce qu'on omet à éxaminer la vérité. Pour y remédier donc, il n'y a qu'à éxaminer nos idées, qu'à douter lorſqu'il faut douter, qu'à ſuſpendre ſon jugement lorſqu'il le faut ſuſpendre, & donner ſon conſente-

ment

ment quand la raiſon le demande.

Toutes ces opérations ſe réduiſent à la connoiſſance & à l'amour ; car vouloir conſidérer nos idées par tous les côtés, c'eſt éxaminer : connoître que nous n'avons point encore aſſez conſulté nos idées ſur une matiere ; & ne vouloir pas aller plus loin, c'eſt ſuſpendre ſon jugement. On peut faire ainſi l'analyſe de toutes les opérations, & les réduire toutes à la connoiſſance & à l'amour, ſans inventer autant d'entitatules différentes, que nous trouvons d'opérations dans l'eſprit.

### PROPOSITION IV.

On peut réduire la foi à l'amour & à la connoiſſance.

Pour croire un article de foi, pour croire que Jeſus-Chriſt eſt le Meſſie, il faut quatre opérations.

1. Juger que ce que Dieu a révélé eſt ; c'eſt-à dire, qu'il eſt véritable. Nous venons de montrer ce que c'étoit que le jugement : or nous jugeons de la véracité de Dieu dans ſes paroles, en conſultant l'idée de Dieu, & par cette idée nous connoiſſons évidemment qu'il ne peut ni être trompé, ni nous tromper.

2. Juger que Dieu nous a révélé que Jeſus-Chriſt eſt le Meſſie : or nous pouvons connoître évidemment, que c'eſt Dieu qui a parlé, & qui nous a appris que Jeſus-Chriſt eſt le Meſſie. Nous le connoiſſons par les miracles éclatans que tant de nations, tant de livres, tant de martyrs rendent témoignage que Jeſus-Chriſt a faits à la face de l'univers ; par les prophéties que les Juifs, nos ennemis déclarés, & que les hiſtoriens profanes nous montrent avoir été bien avant le ſiecle de Jeſus-Chriſt ; par l'établiſſement & le progrès de la religion chretienne ; par une foule d'autres caracteres invincibles. Toutes ces preuves raſſemblées forment une certitude & une évidence plus forte que celle que nous avons de l'éxiſtence de Rome. Dans la ſection précédente on a tâché de découvrir en un mot quelques principes de cette certitude ; & il y auroit ſur cela beaucoup de choſes à dire, pour montrer que ces preuves morales forment une conviction & une évidence entiere. Concluons donc que nous connoiſſons évidemment, que c'eſt Dieu qui a révélé que Jeſus-Chriſt eſt le Meſſie ; & par conſéquent nous connoiſſons auſſi que la religion de Jeſus-Chriſt eſt véritable, que tous les articles de foi le ſont auſſi, que l'Egliſe aiant reçu de Jeſus-Chriſt une infaillibilité de privilége, pour décider quels articles il faut croire, tout ce qu'elle décidera eſt véritable. CHAP. V.

3. Il faut comparer enſemble ces deux jugemens, tout ce que Dieu a révélé eſt, &, Dieu, a révélé que Jeſus-Chriſt eſt le Meſſie. C'eſt le rapport mutuel de ces deux jugemens, qui fait connoître que Jeſus-Chriſt eſt le Meſſie. Ces deux prémiers jugemens ſont évidens, & néanmoins le troiſieme, qui eſt appuié ſur les deux autres, n'eſt point évident en lui même. On appelle un jugement évident en lui même, lorſque nous voions la liaiſon de deux idées, c'eſt-à-dire que nous voions dans une même idée le ſujet & l'attribut ; par éxemple, la même idée qui nous repréſente Dieu, nous le repréſente auſſi comme juſte : mais dans ce jugement-ci, Jeſus-Chriſt eſt le Meſſie, nous ne voions point immédiatement dans l'idée du Meſſie, l'idée de Jeſus-Chriſt ; de même auſſi nous ne voions point immédiatement dans l'idée de Dieu, la trinité des perſonnes. Ainſi ces dogmes ſont obſcurs en eux mêmes ; ils ſont néanmoins évidemment croiables ; ils ont une évidence médiate ; parce que, comme on vient de le dire, il eſt évident que Dieu les a révélés ; & il eſt encore évident, que ce que Dieu a révélé eſt. Ainſi quoique nous

Sect. IV. ne connoiſſions pas immédiatement l'union de ces idées en elles mêmes, nous la connoiſſons par une voie plus éloignée, c'eſt-à-dire, par celui qui nous l'a révélé; ce n'eſt donc qu'une évidence médiate, évidence de crédibilité.

4. Il faut aimer cette connoiſſance de la foi. *La foi ne peut point être ſans une volonté*, comme dit S. Auguſtin, l. de don. perſ. c. 16. *Qui eſt-ce qui ne ſait que perſonne ne croit, que parce que librement il veut croire.* l. 6. op. imp. n. 10. Or vouloir croire, c'eſt aimer à tenir les dogmes de foi comme véritables. C'eſt ce que le ſecond Concile d'Orange appelle, *Pius credulitatis affectus*, & S. Proſper, Ep. ad Rufin. c. 5. *Affectus credendi.* Mais comme l'obſcurité des articles de foi d'une part, & l'oppoſition qu'ils ont avec nos paſſions de l'autre, forment deux obſtacles à la foi, il n'eſt point étonnant que les hommes corrompus, loin d'avoir la volonté de croire, aient au contraire de l'éloignement de la foi, qu'ils tâchent d'écarter de leur eſprit les preuves ſur leſquelles elle eſt appuiée, qu'ils tournent toutes leurs réfléxions ſur les amours injuſtes que la foi combat, & qu'ainſi ils ne demeurent dans l'infidélité, & deviennent même les ennemis déclarés de la foi. C'eſt pourquoi S. Auguſtin, dans le 26. Traité ſur S. Jean, montre comment il faut que Dieu nous attire à la foi, en répandant dans notre ame un plaiſir céleſte pour la vérité. C'eſt ce quatrieme caractere de la foi, qui diſtingue notre foi de celle des démons. Mais n'entrons point dans cette matiere, concluons ſeulement de cette analiſe de la foi, qu'on peut la réduire à la connoiſſance & à l'amour.

### Proposition V.

On peut réduire l'eſpérance à la connoiſſance & à l'amour. Pour le montrer, il faut remarquer; 1. que l'amour de Dieu, comme nous le dirons dans la ſuite, doit embraſſer toutes les perfections divines. Ce ne ſeroit plus l'aimer comme Dieu, que de l'aimer comme immenſe, & non comme éternel; comme miſéricordieux, & non comme juſte; comme puiſſant, & non comme le Saint des Saints; comme heureux, & non comme béatificateur; comme ſaint, & non comme ſanctificateur. Ce ſeroit le regarder comme une idole, dont on borneroit les perfections ſelon ſes deſirs. L'amour de Dieu tel qu'il eſt dans le cœur, renferme donc toutes les perfections Divines.

On peut, par préciſion, conſidérer l'amour d'une perfection, ſans conſidérer l'amour d'une autre; on peut faire par là des actes différens, mais au fond il faut en revenir à cet amour foncier, primitif, habituel qui eſt dans le cœur, & qui eſt un. Car ſi cet amour embraſſe toutes les perfections divines, il s'enſuit qu'il n'y a qu'un genre total d'amour de Dieu. Car quel objet auroit l'autre genre d'amour de Dieu différent de celui-ci, ſi cet amour a pour objet Dieu avec toutes ſes perfections, c'eſt-à-dire, Dieu tout entier, Dieu ſelon tout ce qu'il eſt? Dans la ſuite nous traiterons ce point avec plus d'étendue.

Mais s'il n'y a qu'un ſeul genre d'amour de Dieu, il faut reconnoître que cet amour a différens rapports, ſous leſquels il peut être conſidéré; & que ces différens rapports ſont les différens actes, les différentes vertus que nous avons en nous mêmes. Ainſi l'amour de Dieu, entant que l'on conſidere Dieu comme un objet abſent & poſſible, que nous aimerons plus pleinement un jour, eſt l'amour d'eſpérance; & l'amour de Dieu, entant qu'on le conſidere comme un objet aimé actuellement, en faiſant abſtraction & ſans penſer s'il le ſera encore dans l'éternité, c'eſt ce qu'on appelle amour; en prenant

nant ce nom dans un ſens plus reſſerré, & ſelon que les philoſophes l'ont pris, entant que l'amour ſe porte vers ſon objet, ſans conſidérer s'il eſt abſent ou préſent; au lieu que l'eſpérance conſidere ſon objet comme abſent.

Au fond ces deux actes ſe réuniſſent dans un ſeul amour : car il eſt impoſſible d'aimer Dieu ſans deſirer de l'aimer plus parfaitement, ſuppoſé que cela ſoit poſſible; & il eſt impoſſible de deſirer, comme il faut, la récompenſe, qui n'eſt autre que l'amour de Dieu béatifique, ſans aimer Dieu dès à préſent. C'eſt ce que marque S. Auguſtin dans ſon Manuel, *Proinde nec amor ſine ſpe eſt, nec ſine amore ſpes.* Et en pluſieurs endroits, comme ſur l'Epitre aux Galates & dans le livre *De perf. juſtitiæ* c. 10. il marque que *la charité eſpere.* Ainſi pour eſpérer, il ne faut que deux choſes; 1. aimer Dieu, 2. connoître qu'il eſt poſſible de l'aimer plus parfaitement, c'eſt-à-dire, de jouir pleinement de lui. Donc l'eſpérance peut être réduite à la connoiſſance & à l'amour.

Enchirid. ad Laurent. c. 3.

Il faut ſeulement remarquer que, quoiqu'il n'y ait qu'un ſeul genre d'amour de Dieu, il y a néanmoins différens degrés de cet amour; que quelques fois cet amour a moins de degrés, qu'ainſi il eſt plus foible que l'amour des créatures, comme dans les perſonnes qui ne ſont pas encore juſtes; & que quelquefois il eſt plus fort & il eſt dominant. Or ſelon l'uſage des Théologiens, l'amour de Dieu, ſi pur & ſi chaſte qu'il puiſſe être, n'eſt point appellé *charité*, lorſqu'il n'eſt point dominant: mais quelque foible & non dominant qu'il ſoit, dès là qu'un pécheur a le moindre degré d'amour de Dieu comme du véritable bien, il peut avoir l'eſpérance chrétienne; & de là il eſt aiſé de concevoir, comment l'eſpérance chrétienne peut ſubſiſter dans le cœur ſans la charité.

## PROPOSITION VI.

Toutes les autres vertus peuvent être réduites à la connoiſſance & à l'amour. L'amour du prochain, dont nous avons omis de parler, peut ſe reduire encore à l'amour de Dieu & à certaine connoiſſance. Selon S. Auguſtin, nous n'aimons que Dieu dans le prochain : car 1. cette vertu conſiſte principalement dans la bienveillance pour le prochain, c'eſt-à-dire, à vouloir ſon bien, à lui deſirer, & par conſéquent lui procurer les moiens pour y arriver, fournir ſelon notre poſſible à ſes néceſſités ſpirituelles & temporelles. Or vouloir ce bien au prochain, c'eſt aimer la volonté de Dieu, c'eſt vouloir ce que Dieu veut que nous voulions. *Hæc eſt voluntas Dei, ſanctificatio veſtra.* 1. Theſſal. 4. 3.

2. La charité renferme encore un amour de complaiſance dans les perfections du prochain, mais cet amour ſe réduit à l'amour de Dieu: car cette vertu ne regarde le bien qui eſt dans le prochain, que comme un écoulement & une participation de la bonté divine; ainſi c'eſt Dieu qu'elle aime dans le prochain, comme la cauſe dans ſon effet, comme l'archétipe dans ſon image. Nous parlerons de cet amour dans le dernier chapitre.

3. Enfin on aime le prochain comme un moien qui nous porte à Dieu, c'eſt pourquoi il eſt ſi recommandé par les Peres de lier amitié avec les ſaints: or aimer les créatures comme des moiens qui conduiſent à Dieu ſoit médiatement, ſoit immédiatement, c'eſt aimer Dieu dans les créatures, comme on l'a montré dans le chapitre précédent: par conſéquent l'amour de charité pour le prochain ſe réduit à l'amour de Dieu.

En un mot toutes les vertus peuvent être réduites aux vertus théologales ou cardinales : or nous venons de montrer que ces vertus peuvent être réduites à l'amour

Sect. IV. mour de Dieu : donc &c. Et c'eſt ce que nous apprend S. Paul dans le 13. chap. de l'Epitre aux Corinthiens. Cet Apôtre, après avoir montré combien peu ſerviroient à l'homme toutes les ſciences & toutes les grandes actions ſans la charité, il ajoute, *Charitas patiens eſt, benigna eſt: charitas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non eſt ambitioſa, non quærit quæ ſua ſunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet ſuper iniquitate, congaudet autem veritati, omnia ſuffert, omnia credit, omnia ſperat, omnia ſuſtinet; charitas nunquam excidit, ſive prophetiæ evacuabuntur, ſive linguæ ceſſabunt.*

On pourroit encore prouver la même vérité, parce que tous les péchés qui attaquent les vertus, attaquent auſſi l'amour de Dieu.

### Proposition VII.

Quoique toutes les vertus ſe réuniſſent dans la connoiſſance & l'amour, néanmoins les mêmes vertus n'éclatent point également dans ceux qui ont un égal degré d'amour divin.

On vient de montrer que les vertus différentes ne ſont que des combinaiſons différentes de l'amour & de la connoiſſance : ainſi l'amour ſeul ne forme pas ces vertus, il faut de plus une certaine connoiſſance, une certaine détermination d'amour. Des exemples éclairciront ceci. Dans le ciel on aimera Dieu, mais parce qu'on connoîtra qu'il n'y a plus de degré ſupérieur d'amour de Dieu à attendre, on n'en aura plus d'eſpérance. Quoique tous les juſtes ſur la terre aient & de la confiance & de la crainte, il arrive ſouvent que les uns ſont plus conduits par la crainte, & les autres le ſont plus par la confiance ; parceque les uns réfléchiſſent plus ſur les dangers auxquels leur foibleſſe les expoſe, & que les autres réfléchiſſent plus ſur la miſéricorde du Seigneur : & c'eſt Dieu qui opere dans le cœur ces réflexions. De même auſſi les uns ſentent plus de troubles, & les autres plus de paix &c. Ce ſont là les voies différentes de la grace, & les profondeurs de la vie ſpirituelle ; heureux qui ſait les étudier & les ſuivre dans ſa propre conduite : Dieu opere toutes ces choſes dans le cœur des Saints ; il le veut ainſi ; il veut que ces épouſes, qui ont toutes la robe nuptiale de la charité, ſoient environnées de parures différentes : mais au fond toutes ces variétés ne ſont que des déterminations & des combinaiſons de la connoiſſance & de l'amour.

### Proposition VIII.

Tous les vices ſe réuniſſent dans l'amour déréglé des créatures joint à certaines connoiſſances.

Après ce qui vient d'être dit, il n'eſt plus néceſſaire d'entrer en preuve ſur ce point. Un ſeul amour d'un bien fini, aimé pour lui même & non pour Dieu, eſt la ſource d'une multitude de vices, qui ſe développent enſuite ſelon les penſées différentes avec leſquelles on le combine. Suppoſé qu'on aime les richeſſes pour elles mêmes, ſi on penſe que ce bien, qui n'eſt ni infini, ni immuable, va nous être enlevé, on tombe dans l'abattement & la triſteſſe ; ſi on penſe que ce bien, parce qu'il eſt fini, diminue à meſure qu'on le partage, on tombe dans l'avarice & dans l'envie ; ſi ce bien, parcequ'il eſt fini, après s'être montré à nous d'abord par le côté favorable, nous offre enſuite bien d'autres faces triſtes & dégoûtantes, on tombe dans la pareſſe, on ne cherche plus à en jouir avec la même ardeur ; ſi on penſe que ce bien fini eſt inférieur à nous, ou ſi on penſe encore que nous ſommes préférables aux autres, parce que nous le poſſedons, on tombe dans l'orgueil. Tous ces vices ſortent de l'amour de ce bien, & ce ſont certaines penſées qui leur donnent occaſion de paroître.

Il

Il eſt vrai que ſouvent on empêche ces vices d'éclorre & de ſe montrer: Si cet homme qui aime les richeſſes, aime auſſi l'honneur & l'eſtime des hommes, il ne voudra point paroître à leurs yeux avec des vices qui pourroient les offenſer; & de crainte que ces vices, par quelque ſurpriſe, ne vinſſent à échaper au dehors, s'il les nourriſſoit dans ſon cœur, il tâchera d'en étouffer tous les mouvemens; ainſi dès qu'il s'appercevra que l'amour des richeſſes forme en lui la colere & l'envie, il éteindra, autant qu'il pourra, les ſuites naturelles de cet amour, de peur de bleſſer l'amour de l'eſtime. A ſon tour, l'amour de l'eſtime aura des ſuites qui bleſſeront l'amour des richeſſes, quand ce ne ſeroit que la néceſſité de faire de la dépenſe pour ſe faire eſtimer. L'homme vitieux eſt perpétuellement en méſintelligence avec lui même. Il eſt obligé à tous momens à dementir ſes amours; il ne peut point donner à chacun ſon eſſor & ſon étendue; il combat l'un par l'autre, & veut néanmoins les conſerver tous; il ſe trouble, il ſe confond lui même, & parce qu'il s'eſt écarté de l'amour de Dieu, qui eſt le centre de l'unité, qui eſt la regle de notre cœur & de nos amours, il devient un aſſemblage de contradictions, de déréglemens, & de malheurs.

## PROPOSITION IX.

Quoique les vertus & les vices ſe réduiſent à l'amour, on peut néanmoins les conſidérer en eux-mêmes, & ſelon leur nature particuliere.

Aſſiſter les pauvres eſt une action, emploier ſon bien à ſe donner ſes commodités eſt auſſi une action.

L'action d'aſſiſter les pauvres peut être conſidérée en deux manieres; ou en elle même, ou par rapport à l'amour particulier qui en eſt le principe & le motif, par exemple, l'amour de Dieu, ou l'amour de la vaine gloire. CHAP. V.

La raiſon de cette double maniere de conſidérer cette action ſe prend de deux choſes, que nous avons dit être néceſſaires pour former une action de vertu, ou de péché. Pour aſſiſter les pauvres, ce n'eſt point aſſez d'aimer Dieu, il faut encore connoître que l'aſſiſtance des pauvres eſt un moien & un devoir par rapport à cet amour, & vouloir aimer Dieu ſous ce rapport. Ce n'eſt point non plus aſſez d'aimer la vaine gloire, il faut encore connoître que l'aſſiſtance des pauvres eſt un moien pour la procurer, & vouloir ce rapport. Il faut donc, pour aſſiſter les pauvres, outre l'amour de quelque objet déterminé qui ſoit notre fin, un certain rapport & une certaine détermination de cet amour; enſorte qu'aſſiſter les pauvres n'eſt pas ſimplement aimer Dieu, mais aimer Dieu dans l'aſſiſtance des pauvres.

Or ce rapport, cette détermination qui naît de la combinaiſon de l'amour avec la connoiſſance, ce rapport, dis-je, peut être conſidéré en deux manieres, ou en lui même, ou par rapport à l'amour dans lequel actuellement il ſe trouve.

Si l'on conſidere cette détermination en elle même, & en la détachant, par préciſion, de l'amour dans lequel elle ſubſiſte, on peut ſur ce pied examiner ſa nature, & conſidérer ſi elle eſt bonne, ou ſi elle ne l'eſt pas. Par exemple, s'il eſt bon d'aſſiſter les pauvres, ſi cela eſt néceſſaire, juſqu'à quel point on eſt obligé de ſe retrancher; quel péché c'eſt de ne les point aſſiſter. On examine donc ainſi ce rapport en lui même.

Cependant il ne faut point oublier que ce rapport ne ſubſiſte point ſeul dans le cœur, mais qu'il appartient toujours à quelque amour. Jamais on ne ſe détermine à aſſiſter les pauvres, que par l'amour de Dieu, ou par l'amour des créatures.

Sect. IV tures. Cette détermination d'amour, je veux dire, l'aſſiſtance des pauvres, peut ſe rencontrer dans l'un & dans l'autre de ces amours. C'eſt pourquoi l'on voit ſi ſouvent des actions extérieures qui ont une même forme, & un même luſtre: deux hommes qui aſſiſtent également les pauvres; mais que le fond en eſt différent! Dans celui-ci, ſi l'on réduit cette action à ſon motif, qui eſt en effet le principe qui l'anime, c'eſt aimer Dieu dans l'aumône; dans l'aumône, dis-je, qui eſt un de ſes préceptes, & un moien qui nous conduit à lui; & dans celui-là c'eſt aimer la vaine gloire dans l'aumône, comme dans un moien capable de la procurer.

Cette double maniere de conſidérer nos actions ſe peut remarquer dans les écrits des ſaints Docteurs. Tantôt pour mieux pénétrer la nature de ces déterminations en elles mêmes, on les a ſéparées, par préciſion, de l'amour particulier dans lequel elles ſe trouvent réellement dans le cœur de tel ou tel homme; & tantôt, pour nous mieux faire connoître la réunion des différentes parties de notre cœur, & ces mobiles ſecrets de notre conduite, on les a enviſagées dans l'amour même particulier, dans lequel réellement elles ſubſiſtent. Or ce ſeroit une injuſtice de vouloir trouver de l'oppoſition entre les ſaints Docteurs, à cauſe de cette différente maniere de conſidérer les mêmes objets, lorſque dans le fond on les voit réunis.

### Theoreme I.

Dieu opere en nous l'amour de Dieu. 1. Si nous opérions ſeuls dans notre cœur la connoiſſance & l'amour de Dieu, il n'eſt point de vertu, ni de degré de vertu que l'homme ne ſe donnât; puiſque toutes les vertus ſont des combinaiſons & des déterminations de l'amour & de la connoiſſance: l'homme arriveroit au point de n'avoir dans ſon cœur aucun défaut; car il n'auroit qu'à combiner & déterminer de cette maniere ſa connoiſſance & ſon amour. Seroit-il, par éxemple, ſujet à la pareſſe? Il n'auroit qu'à former dans ſon cœur l'amour de Dieu, entant que cet amour doit être vigilant. Seroit-il ſujet à l'avarice, &c? Il en feroit de même; & il ne lui faudroit qu'un inſtant pour réformer ainſi tout ſon cœur. Les actions ſpirituelles ne demandent point par elles mêmes d'intervalles & de délais pour être formées. L'homme deviendroit donc en un moment éxemt de tout défaut, orné de toutes les vertus, à couvert même de toutes les tentations. Car qu'il s'éleve, par éxemple, une tentation de colere dans ce cœur, ſur le champ il lui oppoſera la vertu de la patience; & ſi mille tentations viennent l'aſſaillir, toutes ſeront ſurmontées par mille vertus de ſa façon.

Ce raiſonnement prouve autant que celui d'Abadie ſur la Divinité par les êtres finis.

C'eſt ſur ce ſentiment que les Philoſophes, & les Pélagiens * après eux, ſe ſont formé une idée ſi ſuperbe du Sage & de l'homme de bien. Ils ont raiſonné conſéquemment à leur principe; l'union de ces deux erreurs Pélagiennes touchant la grace & la perfection de la juſtice me paroît évidente. Un homme qui ſe fait ſage uniquement par ſes propres forces, ne ſe bornera point dans la ſageſſe, il la pouſſera au comble, il deviendra auſſi éxemt de péché que Dieu même, il deviendra égal

* S. Auguſtin l. de geſt. Pelag. c. 35. &c. Contra duas epiſtolas Pelagianor. lib. 4. c. 11. *Pelagiani dicunt, juſtos in hac vita vel eſſe, vel fuiſſe, qui ſine ullo peccato vixerint, in tantum ut vita futura, quæ in præmio ſperanda eſt, proiectior & perfectior eſſe non poſſit.* S. Jerôme dans la Préface des Dialogues contre les Pélagiens. *Quorum omnium (Manichæi, Priſcilliani, Meſſalianorum & aliorum) iſta ſententia eſt, poſſe ad perfectionem &, non dicam ad ſimilitudinem, ſed æqualitatem Dei, humanam virtutem & ſcientiam pervenire, ita ut aſſerant ſe ne cogitatione quidem & ignorantiâ, cum ad conſummationis culmen aſcenderint, poſſe peccare.*

égal à Dieu, comme certains Philoſophes ont eu l'inſolence de l'avancer. Mais la religion & l'expérience aiant détruit cette idée chimérique d'homme ſage ſans le moindre défaut, d'homme vertueux ſans le moindre péché actuel, il s'enſuit que le principe eſt auſſi détruit ; il s'enſuit que l'homme de lui même eſt environné de foibleſſe, & que ſi nous avons quelques vertus, c'eſt Dieu qui nous les donne, qui nous fait corriger nos défauts en combinant nos amours avec nos connoiſſances, & qu'il opere ces choſes en nous avec poids & avec meſure, ſelon les deſſeins impénétrables de ſa providence.

THEOREME II.

La volonté a beſoin, pour opérer ſes amours, d'un ſecours qui ne ſoit pas ſeulement verſatile. Car 1. avec cette opération verſatile, cette opération concomitante, l'homme arriveroit également à cette vertu parfaite & conſommée. Qui l'en empêcheroit? N'eſt-il pas égal à un architecte de conſtruire un édifice avec des matériaux qui lui appartiennent, ou des matériaux qu'il a achetés aux dépens d'un autre ; &, pourvû que ces matériaux ſoient également preparés & ſous la main, l'ouvrage en ſera-t-il moins accompli & moins régulier?

L'homme avec la grace verſatile qui eſt toujours préſente, & toujours diſpoſée ſelon ſa volonté, peut faire tout autant que s'il faiſoit ſeul. Ainſi cet homme connoiſſant bien ſes forces, ſe donnera toutes les vertus, corrigera tous ſes défauts, oppoſera ſans ceſſe des vertus aux tentations du vice; il fera plus, il ſe donnera tout d'un coup un amour de Dieu de cent mille degrés, rien ne l'en empêche, Dieu ne manquera jamais de ſeconder ſes déterminations. Il n'a donc qu'à ſe donner toutes les vertus dans ce degré éminent ; par là il ſe mettra hors de priſe; il pourra regarder d'un œil fier toutes les tentations ; les maux n'atteindront plus juſqu'à lui ; il s'eſt fait un rempart ſi haut, que jamais la tentation ne pourra le ſurmonter. CHAP. V.

2. Si nous avons en main un ſecours toujours préſent, pourquoi nous en coute-t-il tant pour déraciner un ſeul vice, pour acquérir une ſeule vertu? Que de difficultés, que de peines, que d'efforts, helas ſouvent que de rechûtes! Tout va de plein pied avec la grace verſatile, il n'y a qu'à faire des amours, des vertus; les matériaux ſont toujours prêts, les forces néceſſaires toujours préſentes ; l'opération ſe fait en un inſtant.

3. Poſé le ſyſteme de la grace verſatile, on ne comprend plus même les troubles, les aridités, les différentes voies de la vie ſpirituelle. Il eſt très aiſé à l'homme, dans cette ſituation, de ſe conſerver toujours dans la tranquillité & dans la joie : mais je ne parle pas d'une joie de ſentiment & de goût ; je ſai que dans l'état où nous ſommes, outre l'amour de Dieu conſenti & délibéré, il y a certains goûts ſpirituels, certains ſentimens indélibérés dont l'homme n'eſt point le maître ; comme cela eſt évident, je ne parle point de cela : mais je dis que, quand même l'homme ſeroit privé de ces ſentimens indélibérés, il auroit le moien du monde le plus aiſé pour conſerver ſon ame dans une ſérénité continuelle ; car l'amour de Dieu qui eſt dans le cœur des juſtes, leur donne de la conſolation & de la joie : il n'y a donc qu'à tourner de ce côté là toutes nos réfléxions, & ne point les porter ſur des conſidérations déſolantes, ou des objets ſecs & moins ſatisfaiſans : je ne voi rien de ſi facile ; mais cette facilité ſi merveilleuſe eſt ce qui confond tout dans les voies ſpirituelles, où les ames les plus épurées éprouvent ſouvent tant de difficultés & de rigueurs.

### Theoreme III.

La volonté a beſoin pour opérer ſes amours, d'autres ſecours que ceux qu'on appelle congrus & inefficaces par eux mêmes.

Ces ſecours conſiſtent d'une part dans certains attraits qui excitent la volonté à former un amour, & de l'autre dans un concours concomitant qui eſt toujours donné à la volonté, lors qu'elle ſe détermine à vouloir. Or poſé ce ſyſteme, l'on tombe dans les inconvéniens allégués touchant la grace verſatile; & l'on arriveroit également ſans travail & ſans délai à une vertu accomplie & ſans défaut, à une vertu ſupérieure & hors de priſe, à un état de tranquillité & de paix continuelle.

Car 1. le concours & toute opération concomitante étant toujours préſente & diſpoſée ſelon notre volonté, on ſe donneroit cette vertu ſi accomplie par le moien de ce concours, avec la même facilité que ſi la volonté ſe donnoit toute ſeule ſes amours, comme on vient de le montrer.

2. Il eſt vrai que pour agir, il faudroit certains attraits: mais, à ſuivre les principes de ce ſyſteme, l'on ne doit pas croire que la volonté ſoit obligée de ſuivre pas à pas ces ſortes d'attraits; je m'explique. Il eſt vrai que, ſelon ce ſyſteme, pour former un acte d'amour divin, Dieu donne auparavant un certain attrait qui excite la volonté à former cet acte d'amour; mais il ne s'enſuit pas que la volonté doive toujours ſuivre le degré de cet attrait, de ſorte que lorſqu'on a un attrait à la vertu, qui eſt, par éxemple, de cinq degrés, la volonté doive toujours faire un acte d'amour de cinq degrés, jamais n'en faire un de quatre ou de ſix; car ſi ce ſyſteme aſſujettiſſoit ainſi la volonté à ſuivre éxactement le degré de l'attrait, on retomberoit dans les inconvéniens qu'on objecte aux défenſeurs du ſyſteme de la délectation victorieuſe. Or ſi, poſé un attrait de cinq degrés, on peut faire un acte de ſix degrés, pourquoi en demeurera-t-on là? Qu'eſt-ce qui bornera le pouvoir de la volonté? Pourquoi ne ſera-t-elle pas un acte d'amour de ſept, de huit, de neuf, de vint, de cent, de mille? Et pourquoi ne ſe donnera-t-elle pas en un inſtant, ſans travail, ſans délai, ſans difficulté, un amour accompli, une vertu parfaite & ſans défaut, une diſpoſition éminente & hors d'atteinte à toutes les tentations?

A cette preuve je ne voi qu'une réponſe que l'on pût oppoſer, qui eſt que Dieu aiant prévû de toute éternité tout ce à quoi les volontés humaines ſe détermineroient ſi elles étoient placées dans telles ou telles conjonctures, il n'a point voulu les placer dans celles, où elles ſe détermineroient à cette vertu ſublime & infinie, éxemte de toute imperfection & de défaut; mais qu'il a choiſi juſtement les conjonctures, où elles devoient ne ſe déterminer qu'à une vertu telle que nous la voions maintenant dans les juſtes.

Mais une telle réponſe, ſi on la faiſoit, ne ſerviroit qu'à rehauſſer notre preuve. Car prémierement, lorſque des cauſes libres ſont égales ſoit pour un côté, ſoit pour un autre, il n'eſt pas naturel qu'elles ſe déterminent toujours du côté moins parfait, & jamais de l'autre: c'eſt un principe avancé par les Congruiſtes.

Or la volonté, ſelon ce que nous avons dit, pourroit également ſe déterminer tout d'un coup à cette haute & admirable vertu, ou ne s'y déterminer pas; rien ne l'en empêcheroit; elle auroit au contraire toutes ſortes de raiſons pour s'y déterminer. Donc il ne ſeroit point naturel que de tant de millions de volontés qu'il y a eu dans le monde, de tant de mil-

millions de déterminations qu'elles ſe ſont données, il n'y en eût pas une ſeule, par laquelle quelque juſte ſe fût déterminé à cette vertu ſi élevée : & ſi cela n'eſt pas naturel, on ne peut pas ſuppoſer que Dieu, qui conduit les volontés des hommes d'une maniere convenable à leur nature, & ſelon les loix d'une providence pleine de bonté & de douceur, eût forcé le cours naturel, & fait enſorte qu'elles n'arrivaſſent jamais à ce haut degré de vertu qui ſeroit éxemt de toute imperfection, & de toute faute vénielle.

En ſecond lieu, quand même l'on ſuppoſeroit qu'il n'arriveroit point que les hommes montaſſent à ce point de perfection dans cette vie, au moins faudroit-il avouer qu'il n'y auroit aucun inconvénient que cela arrivât ; aucun inconvénient de la part de l'homme, puiſqu'il ſeroit en lui de s'y déterminer ou de ne pas s'y déterminer ; aucun inconvénient, à plus forte raiſon, de la part des ſecours de Dieu, qui ne manqueroient jamais de ſeconder la détermination de l'homme. Où ſeroit donc la foibleſſe de l'homme, ſa langeur, cet état déplorable qui fait le ſujet des géminemens continuels des Saints ; puiſqu'il lui en couteroit ſi peu pour arriver à l'inſtant au comble de la plus forte & de la plus ſublime vertu ?

Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'eſt cette application qu'il faudroit admettre dans la providence de Dieu, à écarter toutes les circonſtances où il connoîtroit par ſa préſcience, que les créatures ſe détermineroient à cette vertu ſi accomplie ; enſorte que voiant dans la préſcience que les volontés libres, ſi elles agiſſoient d'une maniere convenable à leur nature, tantôt ſe porteroient à cette perfection, & tantôt ne s'y porteroient pas, toutes les fois qu'il verroit que dans certaines circonſtances elles s'y porteroient, il éviteroit de les y placer ; il auroit ſoin au contraire de les mettre dans des circonſtances toutes différentes, & même pour le faire, il forceroit la maniere d'agir ordinaire & convenable à la nature. CHAP. VI.

## CHAPITRE VI.

### *Des Paſſions.*

### PROPOSITION I.

IL faut diſtinguer deux choſes que l'ame ſent en elle même, lors qu'elle eſt frapée de quelque paſſion. Car l'impreſſion de cette paſſion a deux rapports, un rapport au corps, & un rapport à l'objet de la paſſion. Je ne parle peut-être pas juſte, mais un éxemple éclaircira ma penſée. A l'occaſion de quelque évenement corporel, mon ame eſt frappée d'une certaine impreſſion de joie de ce qu'une telle affaire vient de réuſſir. Mon corps prend en même temps un mouvement différent de celui qu'il avoit ; par éxemple le poulx devient plus fréquent qu'à l'ordinaire, le ſang ſe répand en plus grande abondance dans la poitrine, & dans les parties intérieures du corps, les eſprits animaux & les nerfs, particulierement celui qui eſt autour des orifices du cœur, ſouffrent des changemens. Or mon ame ſent encore ces mouvemens de la machine : ainſi le ſentiment que j'éprouve en ce moment, eſt un ſentiment compoſé de deux ſentimens différens. 1. De ce ſentiment de joie qui a pour objet le ſuccès de cette affaire. 2. D'un ſentiment qui a pour objet les mouvemens différens qui ſe paſſent dans mon corps.

Il faut ſoigneuſement diſtinguer ces deux choſes pour débrouiller cette matiere d'ailleurs ſi obſcure ; & une preuve invincible qu'il faut les diſtinguer, c'eſt que d'un côté l'on conçoit que l'eſprit pourroit avoir le ſentiment de joie d'un tel

Sect. IV. ſuccès, ſans qu'il ſentît, comme il fait, dans la paſſion de la joie une certaine chaleur agréable dans la poitrine, une bonne diſpoſition dans le cœur, un mouvement agréable qui ſe répand dans le corps à meſure qu'il s'y répand un ſang plus coulant & plus affiné par les battemens du cœur plus fréquens; d'un autre côté auſſi quelquefois on ſent la même impreſſion corporelle que dans la joie, quoiqu'on n'ait aucun objet extérieur qui en ſoit la cauſe, mais parce qu'une certaine diſpoſition de notre machine fait le même effet. Ainſi l'on ſe trouve joieux ſans ſavoir pourquoi, comme auſſi l'on ſe trouve triſte ſans ſavoir pourquoi; & c'eſt ce qui arrive d'une maniere bien étrange à ceux qui ont des vapeurs.

Pour raiſonner ſur ces deux ſentimens, 1. il faut conſidérer d'abord celui qui regarde l'objet, par exemple le ſuccès d'une affaire; & de ce côté là il paroît que la joie vient de ce que l'on connoît, qu'on jouit plus parfaitement d'un objet deſiré; or jouir d'un objet c'eſt l'aimer: ainſi il paroît que cette joie peut être réduite à la connoiſſance & à l'amour, ſelon les principes établis dans le chapitre précédent. Il peut arriver que cette joie ſoit indélibérée, & non conſentie, car il y a certains amours qui ſont indélibérés, mais la joie n'eſt parfaite & accomplie que lorſque nous y conſentons délibérément.

2. L'autre ſentiment qui a pour objet le mouvement du corps, eſt plus embarraſſant; car c'eſt un tiſſu de mille ſentimens divers. Dans la joie, comme on vient de le dire, on ſent quelque choſe d'agréable dans le cœur, dans la poitrine, dans tout le corps. Le ſentiment agréable qu'on a par rapport au cœur, n'eſt pas le même que celui de la poitrine; c'eſt un trémouſſement agréable dans le cœur, & c'eſt une chaleur douce dans la poitrine: on éprouve même autant de ſentimens différens, qu'il y a de parties différentes, de nerfs, de muſcles, d'arteres qui ſont différemment ébranlées par le cours différent que prennent le ſang & les eſprits; & comme l'anatomie & pluſieurs expériences, qu'il ſeroit trop long de détailler, nous apprennent, que l'harmonie du corps humain, la correſpondance des nerfs dans toutes ſes parties, eſt ſi merveilleuſe, que l'ébranlement des unes ſe communique aux autres, il s'enſuit que le ſentiment que notre ame éprouve dans ce moment, eſt un compoſé de ſentimens différens, & c'eſt ce qui en fait la confuſion.

Mais ſi l'on décompoſoit ce ſentiment confus que nous éprouvons dans la joie par rapport à notre corps, ſi l'on en faiſoit une analiſe éxacte, ne pourroit-on pas enfin le réduire à certains principes? Ne pourroit-on pas dire que ce n'eſt que l'amour indélibéré du bien-être d'une telle partie de notre corps, joint à une connoiſſance imparfaite de ce qui s'y paſſe? Quand je parle d'un amour & d'une connoiſſance, je ne dis pas un amour & une connoiſſance toute nue, mais un amour & une connoiſſance revêtue de ſentimens aſſortis & proportionnés. Car, comme nous l'avons dit ailleurs, il eſt probable que tous nos ſentimens ſont des modifications & des appanages de la connoiſſance & de l'amour; & qu'ainſi dans tout ſentiment on trouve toujours qu'il y a ou quelque connoiſſance ou quelque amour, ſoit délibéré ſoit indélibéré, qui en fait le fond.

## Proposition II.

Ce qu'on vient de dire des paſſions en général, on peut l'appliquer à chaque paſſion en particulier. Les philoſophes modernes ont montré que les paſſions particulieres peuvent ſe réduire à certaines paſſions générales, par exemple, la géné-

Digitized by Google

nérosité, l'orgueil, la baſſeſſe, la jalouſie, la ſécurité, le deſeſpoir, le courage, la hardieſſe, la lâcheté, l'épouvente, la joie, la compaſſion, le repentir, la reconnoiſſance, la colere, la honte, le dégoût &c. que toutes ces paſſions, dis-je, & les autres peuvent être réduites à certaines paſſions générales & primitives, à l'admiration, l'amour, la haine, la joie, la triſteſſe, le deſir. Je n'éxamine point maintenant ſi cette réduction eſt rigoureuſement éxacte; mais il me paroît qu'on peut encore réunir ces ſix paſſions dans quelque choſe de plus ſimple, ſavoir dans la connoiſſance & l'amour.

1. Nous avons déja parlé ſuffiſamment de la joie: dans la haine il faut diſtinguer auſſi deux choſes.

La haine, par rapport à l'objet haï, n'eſt qu'un certain amour, & la connoiſſance que cet objet y eſt contraire. On aime ſon ami, on vient enſuite à connoître que tel homme eſt oppoſé à cet ami; ainſi on haïra cet homme, en voulant aimer ſon ami, comme un objet qui lui eſt oppoſé. Bien plus, on veut lier amitié avec une perſonne, c'eſt-à-dire l'on aime à aimer une perſonne: ſi cette perſonne nous refuſe ſon amitié, auſſitôt on eſt tenté de convertir cet amour en haine; parce que l'on connoît que la diſpoſition de cette perſonne devient oppoſée à un amour que nous avons: ce qui marque bien que la haine n'eſt qu'une combinaiſon, une détermination d'amour & de connoiſſance, & qu'il ne faut point un être d'un genre tout différent pour conſtituer ſa nature. Par rapport au mouvement qui ſe paſſe dans le corps, on ſent dans la haine je ne ſai quoi d'âpre & de piquant, l'eſtomach ne fait plus ſi bien ſes fonctions, le poulx devient plus petit & inégal; & l'on doit expliquer le ſentiment de l'ame par rapport à ce mouvement corporel, comme celui des autres paſſions.

Dans le deſir, ſi l'on enviſage la diſpoſition de l'ame par rapport à l'objet, il ſemble que pour deſirer, il ne faut que deux choſes; aimer un tel objet, & connoitre qu'on peut aſpirer à en jouir plus parfaitement. Il eſt conſtant qu'on ne peut deſirer un objet ſans en avoir dès-lors un amour préſent, & que lorſqu'on a l'amour préſent d'un objet, & une connoiſſance qu'il y a un plus parfait degré d'amour de cet objet, auquel nous pouvons aſpirer, on ſe détermine à deſirer cet objet, à moins que quelque autre amour ne nous arrête: ainſi le deſir, par rapport à l'objet, n'eſt qu'une combinaiſon & une détermination d'amour & d'une certaine connoiſſance; ce n'eſt point une troiſieme eſpece d'action différente de la connoiſſance & de l'amour. CHAP. VI.

A l'égard de la diſpoſition de l'ame par rapport au corps, l'ame ſent un mouvement nouveau qui s'y paſſe, parceque les eſprits animaux ſe répandent dans le corps avec plus de mouvement, le cœur, les nerfs, les muſcles, le ſang ſont agités plus violemment; ainſi les parties du corps & les ſens ſont dans une certaine ardeur & mobilité: il en faut dire autant des autres paſſions, de l'admiration, de la triſteſſe, & de l'amour même, entant que paſſion.

### COROLLAIRE I.

Et de là il eſt aiſé de conclurre, que les paſſions ſe reuniſſent toutes dans l'amour des biens créés, & cet amour des biens créés, par le péché originel, eſt devenu un amour des biens créés ſans rapport au Créateur. Tandis que cet amour demeure en cet état, & qu'il n'eſt pas réformé, il eſt viſible que lors même qu'on corrige une paſſion par une autre paſſion, on ne diminue pas pour cela la ſomme de la cupidité.

Co-

Digitized by Google

### Corollaire II.

On peut encore, par la même voie, découvrir l'enchaînement des paſſions les unes avec les autres ; & 1. comme les paſſions, par rapport à leur objet propre, ſe réduiſent toutes à l'amour & à la connoiſſance de cet objet, & qu'elles ſe développent ſelon que cet objet devient abſent ou préſent, facile ou difficile à acquérir &c, il s'enſuit que quiconque s'abandonne à une paſſion du côté d'un objet, porte dans ſon cœur la ſemence des autres paſſions, & qu'elles y naîtront ſitôt qu'on appercevra l'objet ſous une différente forme: les autres paſſions même naîtront avec d'autant plus de vivacité & de violence, que celle à laquelle on s'eſt livré eſt plus forte; & c'eſt ce qu'on éprouve tous les jours, que la triſteſſe d'une perte eſt proportionnée à la joie de la jouiſſance. 2. Par rapport à l'impreſſion corporelle, toutes les paſſions conſpirent à l'amour du bien-être de notre corps, qui ſe fortifie par conſéquent par l'impreſſion de toutes les paſſions.

Mais de plus il faut remarquer que plus on lâche la bride aux eſprits animaux, plus ils prennent d'empire & d'impétuoſité; & comme ce ſont eux qui jouent dans toutes les paſſions, parcequ'ils enflent ou reſſerrent les nerfs, on conçoit qu'ils doivent faire cet effet avec d'autant plus de tumulte & de violence, qu'ils ont acquis plus de force & de rapidité. Il y a plus, c'eſt qu'entre les paſſions on voit ſouvent certaine affinité & certaine correſpondance, enſorte que l'impreſſion corporelle de l'une excite celle de l'autre; ces communications ont quelquefois plus d'étendue, qu'on ne pourroit d'abord ſe l'imaginer; & il y a ſur ce point des expériences étonnantes.

### Corollaire III.

Ces correſpondances mêmes ne ſe bornent point là: non ſeulement il s'en trouve entre certaine paſſion, & certaine autre paſſion, mais entre les paſſions & les ſenſations dans la vue, dans l'ouie, dans les autres ſens corporels, chaque paſſion trouve des ſenſations qui ont rapport avec elle, & qui lui ſont aſſorties. Pourquoi des tons de la voix, ſi ſemblables lorſqu'ils ſont pris ſéparément, font-ils un effet ſi différent lorſqu'ils ſont entendus immédiatement l'un après l'autre? Je me ſens plus languiſſant, prêt à pleurer, ſi vous placez ce ton après cet autre: tranſpoſez le, vous me rendez la vivacité & la joie. Qu'on faſſe marcher ce ſon devant, qu'on le faſſe marcher en arriere, qu'on mette cet autre au milieu, ces combinaiſons me paroiſſent égales en elles mêmes, je n'y voi rien de capable de former des effets auſſi étrangement différens: cependant l'une eſt douce & agréable plus que je ne puis le dire; l'autre me choque au point d'être inſupportable; l'une me rend un homme tout différent de ce que j'étois devenu par l'autre: je remarque que l'une de ces cadences réveille une paſſion, & l'autre une autre; vous appuiez par l'une ſur la touche de la joie, & par l'autre ſur celle de la triſteſſe.

Ce n'eſt pas ici le lieu de dire que certains ſons réveillent non ſeulement certaines paſſions, mais encore d'autres penſées, & d'autres amours, & même de ſaintes penſées, & de ſaints amours, lorſqu'on les y a liés, comme on fait ſouvent à certaines paroles ou certains cantiques; & que, ſuivant cela, ces ſons deviennent ou utiles, ou dangereux. Je reviens à ces ſenſations agréables ou deſagréables, ſelon qu'elles ſe trouvent placées ou proche, ou loin l'une de l'autre.

Une des cauſes de cette différence ſont les diverſes paſſions que ces tons réveillent; ce n'eſt pourtant pas là la ſeule. Tel ton, par ſon propre mouvement, frape irrégu-

régulierement le cerveau, quand il eſt ſuivi par tel autre ton; s'il n'en étoit pas ſuivi, il ne heurteroit pas ſi rudement: l'ame eſt avertie de ces différences par différens ſentimens; ainſi ce ne ſont point ces tons qui tous ſeuls font cet effet, mais les tons joints à des ſentimens différens; ou plutôt ce ſont des ſenſations diverſifiées, ſelon les divers ébranlemens du cerveau.

Il en eſt de même des couleurs. Tel aſſortiſſement inſpire de la joie, & tel autre, de la triſteſſe. On en pourroit former qui ſeroit abſolument inſupportable; & quoique la ſenſation de bleu à côté de celle de rouge, de jaune &c. n'aient ni plus ni moins en elles mêmes, que ſi elles étoient tranſpoſées & dans un autre ordre, cependant la diverſité de l'arrangement ne laiſſe pas de faire un effet très différent; parce que telle maniere de fraper le cerveau y réveille les traces de telle paſſion, ou bien y produit un ébranlement contraire à ſa bonne diſpoſition, que telle autre maniere y fait un autre effet; & que l'ame étant avertie de toutes ces choſes, & recevant non ſeulement le ſentiment de ces couleurs, mais encore celui de la bonne ou mauvaiſe diſpoſition qu'elles cauſent dans le cerveau, il eſt néceſſaire qu'elle ſoit différemment diſpoſée par l'arrangement différent de ces couleurs, & qu'elle reçoive des impreſſions réellement différentes.

Or ces différentes correſpondances entre les ſenſations & les paſſions ſe multiplient à l'infini; & la ſeule différence des ſons fait une ſcience complete.

### Corollaire IV.

Le ſentiment qui eſt dans l'ame du mouvement qui ſe paſſe dans le corps, eſt merveilleuſement aſſorti avec celui qu'elle a par rapport à l'objet. Par exemple, l'ame deſire un objet, & dans le même moment elle ſent une promtitude & une agitation dans le corps, qui le rend diſpoſé à faire les actions néceſſaires pour l'acquérir: or rien ne convient mieux au deſir, qu'une telle diſpoſition. Chap. VI.

De même auſſi l'ame eſt triſte de la perte d'un ami qui vient de mourir, elle ſent une langueur dans le corps, un certain froid, parce qu'il convient de ne ſe pas donner de mouvement pour cet objet qu'il n'eſt plus poſſible de recouvrer.

Quand on éxamine en particulier chaque mouvement corporel de paſſion, comment il ſe répand dans le corps, combien il correſpond avec le mouvement de l'ame, on ne peut s'empêcher d'amirer la ſageſſe du Créateur, qui a formé un commerce ſi étroit entre deux êtres ſi différens.

### Corollaire V.

C'eſt pour avoir confondu ce mouvement corporel avec la diſpoſition de l'ame par rapport à l'objet, qu'on a introduit tant de métaphores, qui ont brouillé toute la philoſophie ſur l'amour, & ſur ce qui lui appartient; que le deſir, par éxemple, a été appellé le mouvement de l'ame, parce que l'ame en deſirant ſent tous les nerfs agités par les eſprits qui s'y répandent. De là les termes de langueur, de repos, d'union &c. & il eſt étonnant que quelquefois même on ait bâti des raiſonnemens ſur ces métaphores, comme ſur les idées propres & naturelles; au lieu qu'il ne falloit qu'une réfléxion médiocre pour découvrir que l'amour eſt un être plus différent du repos, & du mouvement &c. que le ciel ne l'eſt de la terre.

### Corollaire VI.

Tous les mouvemens de l'ame ne ſont point des paſſions; il y a des amours, des joies, des deſirs, qui n'ont rien de commun avec les paſſions.

Sect. IV. La différence eſt non ſeulement du côté de l'objet. Les paſſions ont pour objet quelque bien terreſtre & corporel; ces mouvemens ont des objets plus purs & plus élevés: mais cette différence ſe trouve encore du côté du mouvement même du cerveau. Il eſt vrai que l'union du corps & de l'ame ſemble démander qu'il ne ſe faſſe aucune action dans l'ame, ſans qu'il y ait quelque mouvement dans les traces du cerveau; ce ne ſeroit plus l'homme qui agiroit, ſi l'ame & le corps ne conſpiroient enſemble à cette action: mais à Dieu ne plaiſe qu'on s'imagine que dans l'amour même des objets ſpirituels, il ſe faſſe dans les eſprits animaux & dans les traces du cerveau, une émotion, ou ſemblable, ou même approchante de celle qui ſe fait dans les paſſions. Rien ne ſeroit plus contraire à l'expérience, ni plus dangereux pour la morale qu'une telle penſée.

Il faut remarquer ſeulement que ces ébranlemens du cerveau, à l'occaſion des actions de l'ame toutes ſpirituelles, ſont ordinairement ſi foibles, qu'à peine l'ame en eſt elle avertie. Cependant il peut arriver que, ſi ces ébranlemens ſe font d'une maniere convenable, l'ame pour lors ſente une certaine facilité dans ces ſortes d'actions, au lieu que ſi les traces de la concupiſcence y mettent obſtacle, s'il faut de grands efforts pour réduire les eſprits animaux, & les obliger à couler d'une maniere réguliere, pour lors on éprouve de la difficulté, difficulté qui peut croître d'une maniere terrible, en ſorte qu'elle aille juſqu'à faire ſentir de très dures peines, & de très grandes rigueurs; & c'eſt ce qui arrive aſſez fréquemment dans la vie ſpirituelle.

### Theoreme.

Dieu opere en nous nos amours, par une opération qui n'eſt point verſatile.

1. Il eſt des paſſions ſi vives & ſi pouſſées qu'elles cauſent d'étranges mouvemens dans une ame, & ſont ſuivies de terribles effets.

Rien n'eſt plus fréquent dans le monde. Un homme emporté par la fureur du jeu, ou par la ſenſibilité d'une autre paſſion, ſent, à la vérité, un pouvoir de réſiſter; cependant quand l'attrait de la paſſion ſe trouve actuellement dominant & le plus fort, il n'arrive point qu'effectivement il y réſiſte: quelquefois il gémit du conſentement qu'il donne à un mouvement ſi impérieux, & cependant il le donne. On en a vu même avouer, qu'il ne leur ſeroit gueres plus difficile de ſe précipiter & de perdre la vie, que de ſe défendre d'une paſſion qui a tant d'aſcendant ſur leur cœur. Or cette expérience ſi funeſte & ſi commune, peut-elle s'allier avec les principes de ceux qui admettroient une liberté d'équilibre & une grace verſatile?

Car après tout les paſſions ſe réduiſent à la connoiſſance & à l'amour délibérés ou indélibérés, ſelon que le conſentement de la volonté y a de part, ou n'y en a point; au moins c'eſt la connoiſſance & l'amour qui en ſont le fond. Or ſi, pour former des amours, il ne faut qu'une grace verſatile, ou qu'un concours concomitant, pourquoi gémiſſez-vous de la paſſion qui vous entraîne? Formez à l'inſtant un amour plus fort que cet amour inſenſé qui vous tyranniſe, il vous ſera plus doux de ſuivre cet amour nouveau, qu'il n'eſt difficile de réſiſter à cette ancienne paſſion. Pourquoi même ne réuſſiroit-on pas à oppoſer paſſion à paſſion, à ſe faire des paſſions à ſon gré, à le faire à l'inſtant, à le faire avec la plus grande facilité, & par ce moien ſe procurer une ſituation toujours heureuſe & toujours favorable?

2. Bien plus, ſans autre difficulté que l'homme

l'homme ne détruit-il tout d'un coup ces paſſions qui le tourmentent ? Le ſecret en eſt aiſé : ces paſſions renferment deux ſortes de diſpoſitions de l'ame ; la diſpoſition envers l'objet de la paſſion, & la diſpoſition envers le corps.

A l'égard de la diſpoſition de l'ame envers un certain objet, on a montré que cette diſpoſition ſe réduiſoit toujours à un amour déterminé, & combiné d'une certaine maniere avec la connoiſſance. Par exemple on eſt triſte de la perte d'un ami, cette triſteſſe ſe réduit à l'amour de cet ami, il n'y a donc qu'à détruire de ſon cœur l'amour de cet ami, la triſteſſe ceſſe dans l'inſtant. Or on détruira ces amours ſans difficulté & ſans délai, on les détruira en un inſtant, il ne faudra plus tant de temps ni de peine pour déraciner ces paſſions. La même puiſſance, qui, avec le ſecours d'une grace verſatile, a tout ce qu'il faut pour former des amours, a auſſi tout ce qu'il faut pour les détruire en un moment ; puiſqu'il y a la même proportion du néant à l'être, & de l'être au néant.

On répondra que cet amour que nous donne la paſſion, eſt quelquefois un amour indélibéré qui eſt mis en nous, ſans nous. Mais au moins cet amour étant une fois dans le cœur, l'ame pourra le détruire auſſi bien que les autres amours ; ainſi il pourra n'y reſter que le moment qui eſt néceſſaire pour être apperçu, & pour être détruit.

On peut encore avec la même facilité, changer la ſeconde choſe qui compoſe nos paſſions ; c'eſt-à-dire, la diſpoſition de l'ame par rapport à notre corps, ſi cette diſpoſition peut ſe réduire à un certain amour du corps, & à la connoiſſance de ce qui s'y paſſe ; mais un amour & une connoiſſance revétues de ſentimens. En détruiſant telle penſée & tel mouvement d'amour, qui ſont comme la baſe & le fondement de ces ſentimens, on détruira ces ſentimens mêmes : or tout cela ſe fera ſans delai, ſans peine, en un inſtant, ſuppoſé que l'homme, avec une grace verſatile, ou un concours concomitant, produiſe ces amours, & les détruiſe. CHAP. VI.

Quand même l'on expliqueroit autrement cette diſpoſition de l'ame par rapport à ſon corps, on trouveroit encore des moiens pour faire la même choſe avec la même facilité. Car, quelque opinion qu'on embraſſe ſur ce point, il eſt conſtant, 1. que ce ſentiment n'eſt donné qu'à l'occaſion du mouvement du cerveau, ainſi l'ame changeant ce mouvement du cerveau, changera ce ſentiment : 2. que les fibres du cerveau changent de mouvement à proportion des actions différentes de l'eſprit & de la volonté. Dès le moment donc qu'une paſſion de triſteſſe viendra ébranler mon cerveau ; dans cette ſituation, avec mon concours concomitant ou ma grace verſatile, je formerai un acte très vif & très ardent pour quelque autre objet agréable ; &, quelque violent que ſoit le mouvement du cerveau excité par cette paſſion de triſteſſe, je le ferai ceſſer entierement avec la plus étonnante facilité ; parce que je formerai des actes de deſir pour un autre objet, qui ſeront ſi violens, qu'ils produiront dans le cerveau des ébranlemens plus conſidérables, & capables d'empêcher les autres ébranlemens. Comme le cerveau n'eſt pas ſuſceptible à la fois de tant de mouvemens, lorſqu'ils ſont violens, il perdra ce mouvement de triſteſſe, & en prendra un autre tout contraire.

Par ce moien on ne ſera jamais incommodé par des paſſions deſagréables, qu'autant qu'on voudra bien l'être ; on n'en ſentira tout au plus que la prémiere pointe ; on les éteindra, ſi on le veut, dans leur naiſſance avec la plus étonnante facilité ; & les paſſions ne ſeront plus que des

Sect. IV. impreſſions reſpectueuſes, qui nous avertiront, mais ſans nous tourmenter ; qui nous ſolliciteront, mais toujours diſpoſées à ceſſer ſelon nos deſirs.

J'avoue que dans l'état où nous ſommes, nous avons encore le moien de nous défendre des paſſions, en ce que nous pouvons les émouſſer, en détournant ailleurs notre réfléxion, & en faiſant couler des eſprits animaux vers d'autres traces; & que de plus l'homme n'eſt point néceſſité à ſuivre leur impreſſion, même quand elle eſt préſente. Mais ſi nous avions une grace verſatile, un concours toujours préſent, il eſt hors de doute que nous ſerions tout autrement maîtres de nos paſſions que nous ne le ſommes ; que nous pourrions nous en délivrer entierement, excepté peut-être de leur prémiere pointe; qu'en un mot nous ſerions bien autrement affranchis de ce joug ſi peſant & ſi terrible, à force de produire des amours contraires, qui changeroient toutes les traces du cerveau.

Par ce moien même on ſe délivreroit de la douleur, parce que la douleur conſiſtant dans les ébranlemens du cerveau, on n'auroit qu'à former des amours ſi vifs, que le cerveau en reçût des mouvemens plus violens qui l'emportaſſent au deſſus de ceux qu'il reçoit dans la douleur: comme il arrive ſouvent, qu'un évenement conſidérable, qui excite en nous quelque joie ou quelque crainte très violente, fait que nous ne penſons plus pendant ce moment à quelque petit mal de dents qui nous tourmentoit auparavant ; & qu'après que cette paſſion ſi vive eſt paſſée, l'on avoue qu'on ne ſentoit plus pendant ce temps-là ſon incommodité. Il n'y auroit donc qu'à former des joies auſſi vives que celles de cette paſſion ; avec un concours concomitant, la choſe ne couteroit rien, & par ce moien on ſe garantiroit de la douleur.

Bien plus, en faiſant prendre aux eſprits animaux un cours différens, en changeant les pulſations du cœur, & la diſpoſition des nerfs, on ne laiſſeroit pas que de réformer la maſſe du ſang d'une maniere propre à guérir certaines maladies; enfin cette facilité eſt un moien ſi fécond, qu'il eſt difficile d'en épuiſer tous les effets.

3. C'eſt ce qu'ont bien compris ceux qui ont pénétré cette matiere, & qui n'ont point été effraiés des conſéquences, auxquelles conduit ce pouvoir d'équilibre de former ou de détruire des amours.

Pluſieurs philoſophes paiens, qui ne ſe croioient redevables qu'à eux mêmes de leur vertu & de leur juſtice, ont délivré leur Sage de toutes les paſſions, & l'ont placé dans un état *d'apathie*. Ne peut-on pas croire ou que les Pélagiens ont penſé, au moins pendant un certain temps, la même choſe, ou que S. Jerôme l'a regardée comme une conſéquence de leur héréſie. *Pollicitus ſum me ad cunctas eorum qui ἀπαθειαν prædicant, quæſtiuncullas reſponſurum.* Et ailleurs: *Hæres Joviniani loquitur: Sme omni peccato ſum.....* *Alii clauſis cellulis, & faminas non videntes, quia miſeri ſunt, & verba mea non audiunt*, dit le Pélagien, *torquentur deſideriis. Ego etiamſi mulierum vallor agminibus, nullam habeo concupiſcentiam; de me enim dictum eſt: Lapides ſancti volvuntur ſuper terram; & idcò non ſentio, quia liberi arbitrii poteſtate Chriſti tropheum circumfero.* Telle eſt la ſuite de cette idée orgueilleuſe qu'ils avoient du pouvoir du libre arbitre.

Procemio Dialog. adver. Pelagianos. Dialog. 2. adverſ. Pelag.

Dans le ſyſteme de la grace verſatile, on ne voit pas qu'il ſoit poſſible de ſe défendre d'une ſemblable conſéquence ; car il n'importe point pour ceci, que le libre arbitre ſoit en état par lui même de former ſes amours, ou qu'il ne le ſoit qu'avec une grace verſatile ; cette grace étant tou-

toujours préſente, & diſpoſée à ſuivre l'impreſſion que lui donnera le libre arbitre, l'homme ne réuſſira pas avec moins de facilité & de promtitude à éteindre & anéantir ces paſſions, qu'on ne l'auroit fait dans le ſyſteme des Pélagiens & des philoſophes.

Dans le ſyſteme de la grace congrue, on n'eſt point à couvert non plus de cette conſéquence. Un concours concomitant fait le même effet que la grace verſatile; à l'égard des attraits, ils ne ſont efficaces que lorſque la volonté veut bien les ſuivre, & avec les mêmes attraits rien n'empêche qu'elle ne veuille, ſoit plus fortement, ſoit moins fortement. Ainſi pour peu qu'on eût d'attraits pour le bien, on n'auroit qu'à former un amour ſi grand qu'il éteignît toutes les paſſions.

Je réſerve à un autre lieu à montrer quelles ſont les cauſes & les occaſions qui excitent les mouvemens des paſſions.

Avant que de finir ce chapitre, il faut ajouter ici encore quelques réfléxions ſur la crainte ſervile, dont j'ai omis de parler dans le chapitre précédent, qui étoit néanmoins ſa place naturelle. Appliquons ſeulement à cette matiere les divers principes qui ont été etablis dans ce qui a précédé.

1. On ne peut point douter que cette crainte en elle même ne ſoit bonne. La raiſon n'eſt pas moins déciſive ſur ce point que la foi; car les peines de l'enfer méritent certainement d'être apprehendées, & il eſt raiſonnable d'appréhender ce qui mérite de l'être.

2. La crainte dans le cœur d'un homme ſe réduit à quelque connoiſſance, & à quelque amour. On ne peut pas dire que craindre le mal, ce ſoit ſimplement aimer la privation d'un mal; parceque la privation n'eſt qu'un néant, & qu'une action poſitive, telle qu'eſt le vouloir & l'amour, n'a point pour objet le néant, comme on l'a dit dans le chapitre troiſieme. D'ailleurs ſi l'on craint, c'eſt toujours pour l'amour de quelque fin: il faut donc qu'il y ait un amour de quelque objet poſitif; & ſans chercher bien loin cet objet, il ſuffit de s'aimer ſoi même. Cela poſé, je dis que, pour craindre, il ne faut que s'aimer ſoi même, & que vouloir aimer ſon bien, entant qu'il eſt oppoſé à un mal que l'on connoît pouvoir nous arriver. Point d'entité inintelligible, détruiſez cette entité tant qu'il vous plaira, ſuppoſé que vous admettiez telle connoiſſance & tel amour ainſi déterminé, vous ne détruirez point la crainte. Sur ce pied, on peut dire que la crainte ſervile eſt une détermination de l'amour de notre bien-être, entant que l'on connoît que cet amour eſt oppoſé à quelque mal futur, dont nous ſommes menacés. CHAP. VI.

3. L'amour de notre bien-être qui ſe trouve dans la crainte, eſt bon par lui même, il eſt même de précepte, puiſqu'étant obligés d'aimer notre prochain comme nous mêmes, il eſt bien clair que nous devons nous aimer. Cet amour de ſoi même eſt commun à ceux qui aiment Dieu & à ceux qui ne l'aiment pas; mais il eſt bien différent dans les uns & dans les autres.

L'amour de nous mêmes eſt l'amour de ce qui eſt en nous, l'amour de nos connoiſſances, de nos amours: & ceux qui aiment Dieu, en s'aimant eux mêmes, en aimant leur amour, ils aiment l'amour de Dieu, & cherchent en Dieu leur bonheur.

Il faut remarquer ſeulement que, quoique les Saints dans le ciel s'aiment eux mêmes, néanmoins ils ne craignent pas l'enfer; parce que, pour craindre, non ſeulement il faut s'aimer, mais de plus il faut connoître qu'un tel mal eſt futur & poſſible. Or les Saints dans le ciel voient que ce mal n'eſt pas poſſible par rapport

Sect. IV. à eux. Sur la terre les juſtes ont de la crainte ſervile, mais, comme le marque S. Auguſtin & S. Thomas, en expliquant les paroles de S. Jean, cette crainte diminue à proportion de ce que la charité augmente dans leur cœur.

Dans ceux qui ne s'aiment point eux mêmes en Dieu & pour Dieu, qui s'aiment d'une maniere déréglée, l'amour d'eux mêmes renferme l'amour de ces amours prophanes & déréglés dont leur cœur eſt rempli. S'aimer ſoi même, aimer la vie, c'eſt dans ces perſonnes, comme le dit S. Auguſtin, aimer à jouir des faux biens de la terre: *Cupere namque ſine metu vivere, non tantùm bonorum, ſed etiam malorum omnium eſt. Verùm hoc intereſt, quòd id boni appetunt avertendo amorem ab iis rebus, quæ ſine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem, ut his fruendis cum ſecuritate incumbant, removere impedimenta conantur.* S'il eſt donc certain qu'il y a toujours quelqu'amour de ſoi-même qui anime la crainte, quiconque ne s'aime pas en Dieu & pour Dieu, quiconque s'aime d'une maniere vitieuſe, anime par conſéquent ſa crainte par un mauvais amour: il uſe mal de cette crainte, qui eſt un bien, une détermination légitime de l'amour de notre bien-être, enfin un don de Dieu, comme le dit S. Thomas après S. Auguſtin; il ne ſe dépouille point parfaitement de la volonté de pécher, & par une ſuite néceſſaire, il n'eſt pas dans les diſpoſitions requiſes, pour recevoir les ſacremens; mais n'entrons pas plus avant dans une matiere trop étendue.

Lib. 1. de lib. arbit. c. 4.

2. 2. q. 19. a. 4. ad primum.

4. Pour avoir la crainte ſervile, il faut prémierement, que Dieu nous donne l'amour de nous mêmes, & Dieu qui nous donne tous nos amours, (qui ne nous donne néanmoins les mauvais amours que quant au matériel, c'eſt-à-dire, en ce qu'ils ont de bon, comme nous le dirons dans la ſuite) Dieu, dis-je, a donné à tous les hommes l'amour de leur être. Secondement, il faut que Dieu donne la connoiſſance des peines de l'enfer: or c'eſt Dieu qui en inſpirant la foi dans le cœur, donne auſſi la croiance de cet article. Troiſiemement, ce n'eſt point aſſez d'avoir cet amour de ſoi même & cette connoiſſance, il faut les réunir enſemble & en former un acte déterminé, afin de craindre: car pluſieurs pécheurs croient les peines de l'enfer, tous s'aiment eux mêmes; néanmoins ils ne forment point encore cet acte de crainte, qui eſt ordinairement la prémiere démarche de la converſion. Il faut donc que Dieu donne à l'homme cet acte réfléchi, par lequel il connoiſſe que les peines de l'enfer ſont oppoſées à ſon bien-être, & par lequel il tâche de les éviter.

Enfin il y a dans la crainte de l'enfer un certain ſentiment dont elle eſt revétue, & ce ſentiment eſt tantôt moins fort, & tantôt plus violent: c'eſt Dieu qui donne à l'ame l'impreſſion qu'elle ſent en cette occaſion, ce frémiſſement intérieur, ce ſaiſiſſement qui ſe fait appercevoir d'une maniere ſi viſible dans certaines converſions.

## CHAPITRE VII.

### *De la nature de l'amour.*

JUſqu'ici nous n'avons enviſagé l'amour que par ſes dehors; maintenant tâchons d'entrer un peu plus avant dans ſa nature même: les preuves que l'on puiſe dans le fond des choſes ſont toujours plus déciſives & plus convainquantes.

### Proposition I.

Le bonheur de l'homme, véritable ou apparent, eſt lié avec l'amour des biens, ou véritables ou apparens. Il n'eſt pas néceſſaire d'inſiſter beaucoup ſur cette pro-

propoſition : c'eſt une doctrine commune, que ce qui fait le bonheur des Saints dans le ciel, c'eſt la connoiſſance & l'amour de Dieu ; & ſi cet amour de Dieu parfait qui eſt dans le ciel, procure aux Saints un bonheur parfait, l'amour de Dieu que les juſtes ont ſur la terre, leur procure auſſi un bonheur, imparfait, à la vérité, mais réel & véritable. Enfin les impies auſſi bien que les ſaints aiment à aimer, & ils s'imaginent trouver leur bonheur dans l'amour injuſte des biens de la terre.

### Proposition II.

La poſſeſſion du bonheur eſt une modalité réelle de notre être. Dieu eſt l'objet qui nous rend véritablement heureux : mais pour être heureux, il faut jouir de lui & le poſſéder. Or cette poſſeſſion du bonheur, cette jouiſſance de Dieu, cette béatitude formelle eſt dans l'homme, & ce n'eſt point un néant, puiſque celui qui a cette modalité eſt réellement heureux, & que celui qui ne l'a point, n'eſt point heureux. Donc cette poſſeſſion eſt une choſe réelle. Dieu eſt le bien de notre ame, & il eſt le bien de notre ame, parce qu'il lui fait du bien, qu'il perfectionne toutes ſes puiſſances, & qu'il la rend heureuſe.

Mais quelle eſt cette perfection & cette poſſeſſion du bonheur ? Dieu perfectionne l'entendement, & lui donne ſon bonheur en lui donnant la viſion intuitive; ce n'eſt pas en lui donnant quelque choſe d'équivalent à la connoiſſance, ou quelque choſe qui n'eſt point la connoiſſance, avec quoi l'entendement forme la connoiſſance de Dieu; mais c'eſt, comme on l'a montré ailleurs, en lui donnant la connoiſſance même.

La perfection de l'entendement n'eſt pas la ſeule perfection de l'homme, ni la ſeule modalité qui faſſe ſon bonheur. Pour être heureux, il faut quelque choſe de plus que connoître; la poſſeſſion du bonheur conſiſte encore dans la volonté. Chap. VII.

Examinons donc quelle eſt cette modalité qui rend la volonté formellement heureuſe.

### Proposition III.

On ne peut douter que les plaiſirs céleſtes ne contribuent à nous rendre heureux : ces plaiſirs, comme nous le montrerons dans la ſuite, ſont l'appanage de l'amour, & s'y réduiſent enſorte que le bonheur des Saints conſiſte dans un amour, mais un amour revétu de tous ſes ornemens. Ici la queſtion eſt de ſavoir, ſi l'amour même de Dieu contribue par lui même au bonheur, s'il ne rend pas heureux en quelque ſorte, s'il ne fait pas plaiſir à ceux qui ont l'avantage de le poſſéder : cette préciſion eſt importante pour connoître la nature même de l'amour.

### Proposition IV.

L'amour de Dieu, entant que diſtingué de ces plaiſirs qui ſeront ajoutés dans le ciel, l'amour de Dieu, tel que nous l'eprouvons ſur la terre, nous fait plaiſir, & nous procure quelque bonheur. Je ne me borne pas à prouver cette propoſition ſeulement par cette raiſon générale, que tout ce qui eſt dans les bien-heureux contribue à leur bonheur; mais je deſcens au particulier, au caractere propre de l'amour, & je prouve la propoſition.

1. Par ce qui ſe paſſe dans notre cœur : nous ſentons que nous ſommes plus heureux, lorſque nous conſentons à un plaiſir, que lorſque nous n'y conſentons pas : ou, pour parler proprement, nous ne ſommes nullement heureux, lorſque nous ſentons un plaiſir malgré nous, & que nous ne ſommes point contens & ſatisfaits de le ſentir. Un pécheur qui ſent un plaiſir céleſte qui l'excite & le ſollicite au bien,

Sect. IV. bien, ne goûte point la paix & le bonheur de la vertu, juſqu'à ce qu'il conſente à cet attrait de la grace; & de là je conclus que l'amour ajoute quelque choſe au plaiſir ſenti, & que ce quelque choſe qu'il y ajoute, rend l'homme formellement heureux.

2. Non ſeulement nous aimons, mais
Serm. 8. nous aimons à aimer. C'eſt ce que dit S. Auguſtin: *Je fais cela pour l'amour de votre amour.* Et David dans le Pſeaume 118. *Concupivit anima mea deſiderare juſtificationes tuas.* L'amour eſt donc aimable, & c'eſt une marque qu'il eſt notre béatitude formelle.

3. Pour connoître la nature même de l'amour, conſidérons l'amour des plaiſirs de la terre; il eſt certain que cet amour ne peut point rendre l'homme véritablement heureux: néanmoins les pécheurs ne s'y abandonnent que parce qu'ils s'imaginent fauſſement y trouver leur bonheur. Suppoſons donc deux perſonnes, dont l'une ſoit un jeune homme qui ait les organes très délicates, un goût très fin, qui n'aime point encore les plaiſirs ſenſibles avec beaucoup d'ardeur: l'autre ſoit un vieux débauché, plongé dans l'yvrognerie depuis pluſieurs années, & qui ſe ſoit comme abruti par cette infame paſſion. On préſente à boire d'un excellent vin à ces deux perſonnes; le jeune homme en goûte, il ſent un plaiſir très vif; mais comme il n'a que fort peu d'amour pour le vin, ſi délicieux qu'il puiſſe être, il ne ſe tient pas fort heureux d'en boire: le vieil yvrogne ne ſait plus ſi bien goûter le vin; à force d'en boire, il a émouſſé la fineſſe de ſes organes, il ne ſent point, en le buvant, un plaiſir ſi piquant; néanmoins il ſe croira le plus heureux des mortels, ſi on lui offre de ce vin exquis pour boire ſelon ſon deſir. Il eſt certain que le plaiſir eſt plus grand dans celui qui ne ſe trouve pas actuellement fort heureux, & que le plaiſir eſt moindre dans celui qui ſe trouve actuellement plus heureux. Or delà il s'enſuit prémierement, que la poſſeſſion actuelle de ce bonheur injuſte & chimérique conſiſte non ſeulement dans le plaiſir ſenti, mais encore dans l'amour; ſecondement, que notre amour même eſt une ſorte de plaiſir, non un plaiſir de ſenſation, ni un plaiſir indélibéré & néceſſaire, mais un acte agréable, un acte qui rend heureux, ou d'un bonheur réel, ou d'un bonheur faux & imaginaire, ſelon qu'il a pour objet les biens véritables, ou imaginaires.

4. Chacun trouve du plaiſir dans ſon amour; un orgueilleux en trouve auſſi bien qu'un voluptueux: or cet orgueilleux, où trouve-t-il du plaiſir? Eſt-ce dans quelque ſenſation agréable? Je ne nie pas qu'il n'en éprouve quelqu'une; mais ce qui le touche le plus, eſt l'amour de lui même, l'amour de ſa perfection: il ſacrifie même tous les plaiſirs ſentis à cet amour de lui même, & il me paroît que cet amour lui fait plaiſir.

5. Tout le monde convient qu'il y a un certain plaiſir qui eſt l'effet de l'amour, & qui ſe fait ſentir lorſqu'on fait réfléxion à ce qu'on aime. On dit que ce plaiſir eſt le fruit de l'amour, que c'eſt un repos de la volonté. On lui donne pluſieurs noms & pluſieurs épithetes pour en faire ſentir la force & la douceur. Mais, métaphore à part, je dis que, ſi ce plaiſir eſt l'effet de l'amour, donc l'amour qui en eſt la cauſe le contient totalement; & comme en fait d'intelligences créées qui ſont des êtres ſimples, contenir un être totalement, c'eſt l'être actuellement, il s'enſuit que l'acte de l'amour eſt le plaiſir même, & que c'eſt ce plaiſir que l'on ſent lors qu'on fait réfléxion ſur ſon amour.

### THEOREME.

Dieu produit phyſiquement dans nos ames

mes tous les degrés d'amour de Dieu qui y ſont. Si la volonté ſe donnoit toute ſeule le prémier degré d'amour de Dieu, elle ſe donneroit auſſi le prémier degré de bonheur : puiſque l'amour de Dieu eſt inſéparable de notre bonheur, & ſi cette volonté n'aiant qu'un degré d'amour, s'en donnoit toute ſeule un ſecond, elle ſe donneroit auſſi un ſecond degré de bonheur; & par la même raiſon elle s'en donneroit un troiſieme, un quatrieme, juſqu'à l'infini. Or rien n'eſt plus abſurde ni plus impie que de s'attribuer le droit de ſe rendre heureux. Donc il faut que ce ſoit Dieu qui nous donne juſqu'aux prémiers degrés de l'amour divin, & il faut que l'opération par laquelle il nous les donne, ſoit une opération phyſique & prédéterminante.

Il faut que cette opération ſoit phyſique, puiſque la poſſeſſion du bonheur, & ce qui rend la volonté formellement heureuſe, eſt une choſe réelle & véritable.

Il faut que cette opération ſoit prédéterminante. Car ou cette opération de Dieu détermine notre volonté, ou c'eſt de notre volonté qu'elle attend ſa détermination. Si c'étoit de notre volonté qu'elle attendit ſa détermination, l'homme deviendroit en un moment pleinement heureux, car nous deſirons tous le bonheur le plus parfait; par conſéquent ſi l'opération divine étoit déterminée par notre volonté, dès là que nous formerions le deſir d'être heureux, déterminée par ce deſir, elle viendroit dans le moment nous donner ce haut degré de bonheur : ou, s'il falloit paſſer par quelques degrés, ce qui néanmoins ne ſeroit point néceſſaire dans cette ſuppoſition, nous paſſerions par ces degrés avec tant de rapidité & d'ardeur, qu'en peu de momens nous arriverions au comble. Qui nous en empêcheroit? Rien de la part de nous même, puiſque nous deſirons de poſſéder le bonheur le plutôt qu'il eſt poſſible : rien de la part de Dieu, puiſque ſon action qui nous rend heureux, ſeroit toujours prête à ſeconder notre détermination; par conſéquent ſi l'action de Dieu n'étoit pas prédéterminante, l'homme en un inſtant acquerroit une infinité de degrés de bonheur. CHAP. VII.

C'eſt auſſi la conſéquence qu'ont tiré certains Philoſophes de l'idée orgueilleuſe qu'ils s'étoient formée du pouvoir de leur libre arbitre. *Sapiens ille eſt, qui plenus gaudio, hilaris & placidus, inconcuſſus, cum Diis ex pari vivit.* On trouve de ſemblables penſées rapportées par Ciceron & Epictete. Cela eſt plus étrange qu'on ne peut le dire, & toutefois on a oſé l'avancer, *Deus non vincit Sapientem felicitate, etiamſi vincat ætate.* Et encore, *Eſt aliquid quo Sapiens antecedat Deum: ille naturæ beneficio, non ſuo ſapiens eſt. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, ſecuritatem Dei.* Senec. Epiſt. 59. Cicero 2. de Nat. Deorum Epict. diſſ. 1. c. 12. & diſſ. 2. c. 15. Epiſt. 53.

2. Rien n'eſt plus faux que de s'imaginer que notre ame reçoit en naiſſant tout l'être de ſon amour, & que c'eſt elle enſuite qui, ſeule & ſans être prédéterminée, le tourne vers un objet, ou vers un autre. Delà il s'enſuivroit que l'ame en naiſſant auroit reçu tout ſon bonheur, & qu'elle ne feroit que le placer différemment, en l'appliquant tantôt à un objet, & tantôt à un autre, ſans rien recevoir de la part de ces objets. Si cela étoit, quelque application que fît l'ame de ſon amour, elle ſeroit toujours également heureuſe; parce que ce ſeroit chez elle que ſe trouveroit toujours ce qui la rendroit telle, & qu'elle ne recevroit rien d'ailleurs; comme le ſoleil n'eſt ni plus ni moins lumineux pour répandre ſes raions tantôt ſur l'or & ſur l'azur, & tantôt ſur le fumier & ſur la boue. Or qui pourroit ſouffrir qu'on penſât qu'une ame n'eſt pas plus heureuſe en s'appliquant à Dieu, qu'en li-

Sect. IV. livrant ſon cœur à des objets vains, frivoles & criminels?

J'ajoute un troiſieme raiſonnement. Pour le former, il faut ſuppoſer en premier lieu que l'homme ne ſe donne pas tout ſeul l'amour béatifique. Quand je parle de l'amour béatifique, que l'homme ne ſe donne pas tout ſeul, je ne parle pas des plaiſirs céleſtes dont cet amour eſt revétu, je parle du fond de l'amour même, & je dis que l'homme ſur la terre ne ſe donnera pas tout ſeul autant de degrés d'amour de Dieu que S. Paul en a dans le ciel. Secondement, cet amour n'eſt point égal dans tous les ſaints; la foi nous l'apprend, & la raiſon même ne trouve point de répugnance à croire que Dieu puiſſe former des intelligences plus & moins heureuſes. Suppoſons donc qu'un ſaint ait mille degrés d'amour divin, & que l'autre en ait mille moins un, un troiſieme mille moins deux. Troiſiemement, les ſaints en entrant dans le ciel, n'ont point perdu les degrés d'amour de Dieu qu'ils avoient ſur la terre; leur amour pour Dieu n'a point été détruit, mais perfectionné; c'eſt ce que nous apprend S. Paul.

Cela poſé, nous n'avons qu'à faire une eſpece de ſouſtraction arithmétique pour vérifier le théoreme.

La volonté ne ſe donne pas toute ſeule mille degrés d'amour divin; car ces mille degrés ſont le partage d'un tel bienheureux. La volonté ne ſe donne pas non plus toute ſeule mille degrés, moins un; car ces mille degrés moins un, ſont le partage d'un autre bienheureux. Il en faut dire autant de mille degrés d'amour, moins deux; car pourquoi la volonté ſe donneroit-elle toute ſeule mille degrés d'amour, moins deux, & ne ſe donneroit-elle pas mille degrés, moins un? C'eſt auſſi la même raiſon touchant mille degrés d'amour divin, moins trois, moins quatre, moins &c. Par conſéquent Dieu qui, par une opération phyſique & prédéterminante, a donné mille degrés d'amour divin, en donne par une opération auſſi prédéterminante mille, moins un, moins &c. en deſcendant juſqu'aux derniers degrés d'amour divin que les hommes poſſedent ſur la terre.

Il eſt bon de remarquer ici, comme on a déja fait ſur la connoiſſance, qu'on ne peut pas faire une opération ſemblable touchant la liberté de l'homme, & dire: Un homme dans le ciel qui a mille degrés d'amour de Dieu, n'eſt point libre d'une liberté d'indifférence pour aimer Dieu; donc en faiſant une ſouſtraction pareille à celle que nous venons de faire, il n'eſt point libre non plus ſur la terre à aimer Dieu, lorſqu'il n'a que très peu de degrés d'amour divin. Ce raiſonnement eſt abſolument faux, parce que la capacité de l'ame aiant une certaine étendue, elle peut être remplie par une certaine quantité d'amour de Dieu, & non par un autre: mais réſervons cette diſcuſſion pour un autre lieu.

## CHAPITRE VIII.

### *De l'amour pur.*

LE chapitre qui précede n'eſt qu'un prélude à une diſcuſſion infiniment plus difficile, plus ample, & plus délicate; il faut la réduire à certains chefs, afin de ranger nos idées, de les démêler, & de les fixer ſur un point, ſur lequel il eſt ſi aiſé de prendre le change.

### PROPOSITION I.

L'amour de Dieu a plus d'étendue qu'on ne ſeroit porté à le croire, ſi on n'enviſageoit que certains actes que nous faiſons de cet amour. Je m'explique: l'amour de Dieu eſt un & ſimple; mais quoiqu'il ſoit un & ſimple, il renferme

dans

dans ſa ſimplicité, & réunit une foule de rapports différens, de conſidérations particulieres, de divers côtés par leſquels on peut le conſidérer. L'amour divin, malgré ſa ſimplicité, a une étendue ſurprenante; il tient à tout, il a rapport à tout; les vertus ſont différentes déterminations de cet amour, tous les préceptes s'y réduiſent, les conſeils évangéliques ſont des moiens qui y répondent, cet amour en un mot eſt de nature à remplir tout le cœur, & à en épuiſer toute la capacité. *Hoc eſt omnis homo.*

Un ſeul amour des biens finis, des richeſſes, par exemple, a une étendue étonnante. Le pécheur qui porte ce malheureux amour dans ſon cœur ne s'en apperçoit pas, que dis-je? Il ne peut même le croire, il faut des occaſions pour l'en convaincre, pour lui montrer la force & l'étendue de ce reſſort, pour lui découvrir les formes différentes dont cet amour eſt capable, les effets qu'il produit, combien il peut ſe répandre & ſe traveſtir en paſſions différentes, de joie, de triſteſſe, de deſir, d'admiration, de haine, de mépris, de colere, ſelon les différentes penſées qui lui ſeront offertes.

Que ſi l'amour d'un ſeul objet fini a une ſi prodigieuſe étendue, que doit-on penſer de l'amour de Dieu, cet amour ſi vaſte qui remplit tous les devoirs, qui réunit tous les rapports, & qui trouve tout dans l'objet immenſe vers lequel il ſe porte. Cette vérité devient aſſez évidente par les recherches que nous avons faites dans les chapitres précédens, & il importe infiniment d'en être inſtruit; car, faute de l'être, on peut tomber dans pluſieurs illuſions ſur cette matiere, & regarder comme des amours totalement différens, ce qui n'eſt qu'un même amour, ſous différens rapports & différentes déterminations.

CHAP. VIII.

PROPOSITION II.

C'eſt pourquoi l'amour de Dieu, pour s'en former une juſte idée, doit être conſidéré en deux manieres; ou tel qu'il eſt réellement dans le cœur de l'homme, ou tel qu'il ſe manifeſte dans un acte particulier.

L'amour de Dieu eſt trop vaſte, & nos réfléxions actuelles trop bornées, pour pouvoir à la fois le conſidérer diſtinctement en entier & ſelon toute ſon étendue. C'eſt ce qui fait que nous le partageons par préciſion d'eſprit, que nous l'enviſageons tantôt ſous un regard, & tantôt ſous un autre; tantôt nous faiſons attention à l'amour que nous avons pour Dieu comme ſaint & miſéricordieux; tantôt à l'amour que nous avons pour Dieu comme juſte, immuable, éternel; tantôt nous nous tournons vers le côté de cet amour qui regarde Dieu en lui même, ſon infinité, ſa perfection ſouveraine; tantôt vers le côté de cet amour qui regarde Dieu tel qu'il eſt à notre égard, ſes titres de créateur, de bienfaiteur, de ſanctificateur.

Mais pour ne penſer diſtinctement dans un tel acte qu'à l'amour de Dieu comme miſéricordieux, il ne s'enſuit pas que dans le fond du cœur, l'amour de Dieu qui y habite, ne ſoit auſſi l'amour de ſa juſtice & de ſes autres perfections. Il ne faut pas s'y tromper; ce ſeroit un grand mal de diviſer cet amour ſelon les divers rapports qui ſe manifeſtent, dans les différens actes: ces rapports ne ſont que des piéces du même édifice, des parties du même corps, qui ſe réuniſſent toutes dans cet amour unique, ſans préjudicier à ſon unité.

PROPOSITION III.

Pour diſcerner au juſte ſi l'amour de Dieu eſt intéreſſé, ou s'il ne l'eſt pas, &

Sect. IV. juſqu'où va ſon intérêt & ſa pureté, je conſidere cet amour par différens côtés, 1. je le conſidere dans ſon être même d'amour de Dieu, 2. dans les différentes ſortes d'amour qu'on peut concevoir, 3. par rapport à l'objet de cet amour, je veux dire, Dieu même, l'être ſouverain qui renferme toutes ſortes de perfections & de titres.

### Proposition IV.

Lorſque j'éxamine l'amour de Dieu dans ſon être même, je trouve que l'amour de Dieu eſt notre intérêt; c'eſt ce qui a déja été prouvé dans le chapitre précédent; que c'eſt par l'amour de Dieu que nous poſſédons formellement notre bonheur; que cet amour nous rend heureux; qu'il eſt lui même un bien & une ſorte de plaiſir: d'où il eſt aiſé de conclurre, que cet amour eſt notre intérêt.

Inventer deux eſpeces d'amour divin, dont l'un fût un bien, & l'autre ne le fût pas; l'un nous fit plaiſir, & non l'autre; l'un fût la poſſeſſion de notre bonheur plus ou moins parfaite ſelon ſon degré, l'autre n'eût aucun rapport avec notre bonheur, & fût abſolument incapable d'y contribuer; outre que ce ſeroit dire une choſe abſurde en elle même, & oppoſée à ce qui a été prouvé ſur ce point, c'eſt que ces deux ſortes d'amours de Dieu n'auroient rien de commun que le nom. Ce ſeroit deux opérations dont l'eſſence ſeroit auſſi différente, que celle des actes de l'entendement & de la volonté; ainſi l'on devroit admettre deux ſortes de facultés pour les produire, car il ſeroit abſurde d'attribuer à une faculté ſimple des actes ſi différens. Par conſéquent, au lieu de reconnoître qu'il y a deux facultés dans l'ame, il faudroit en reconnoître trois; il faudroit par la même raiſon les reconnoître en Dieu qui eſt notre archétype; & comme les actes de ces deux facultés ſeroient différens dans leur nature, l'on ne pourroit pas auſſi ſe diſpenſer de croire, que ces trois facultés eſſentielles n'euſſent en Dieu chacune leur terme, & qu'il n'y eût quatre perſonnes en Dieu. Ne pouſſons pas plus loin ces abſurdités; mais reconnoiſſons que l'amour divin eſt un dans ſon être, & que, comme il eſt un bien & la poſſeſſion du bonheur, il eſt par conſéquent notre intérêt.

### Proposition V.

Quoique l'amour de Dieu ſoit notre intérêt, il n'eſt point néceſſaire que notre intérêt ſoit le motif qui nous faſſe aimer Dieu. Le motif de notre amour eſt *ce pour quoi nous aimons:* l'acte d'amour eſt *ce par quoi nous aimons.* L'amour même étant notre intérêt, il eſt vrai que nous aimons *par* un acte qui eſt notre intérêt; mais il n'eſt pas vrai que nous aimions *pour* notre intérêt, & qu'ainſi l'intérêt ſoit le motif de notre amour.

Je croi qu'il faut raiſonner de l'amour, comme de la connoiſſance: le motif d'une connoiſſance n'eſt point cette connoiſſance même; ce n'eſt point non plus l'évidence, en bonne philoſophie; car l'évidence n'eſt autre choſe que la connoiſſance même évidente: de même le motif de l'amour n'eſt point l'acte même de l'amour; ce n'eſt donc point non plus l'intérêt, puiſque cet intérêt n'eſt autre que cet amour.

Le motif de l'action doit être diſtingué de l'action même: le motif de l'amour de Dieu eſt la raiſon pour laquelle nous l'aimons; & la raiſon pour laquelle nous l'aimons, eſt qu'il eſt ſouverainement aimable, & il eſt ſouverainement aimable à cauſe de ſes perfections infinies. Ainſi un homme qui aime Dieu purement ne ſe porte point à l'aimer par un motif d'intérêt, mais il trouve ſon intérêt en aimant, & cet intérêt n'eſt autre choſe que l'amour. Le pur amour a beau s'épurer de tout

tout intérêt, il eſt toujours ſon intérêt à lui même; mais c'eſt un intérêt, lequel, comme il eſt viſible, ne diminue rien de la pureté de l'amour.

Le véritable amour de Dieu réunit donc en lui même ces deux qualités qui ſemblent incompatibles; mais qui ne le ſont qu'en apparence. Il eſt pur, parce qu'il aime Dieu pour lui même, & non pour un autre motif. Il eſt intéreſſé, parce que cet amour même par lequel on aime Dieu eſt notre intérêt, & qu'il n'eſt pas poſſible de vouloir aimer Dieu, ſans vouloir notre véritable intérêt.

### Proposition VI.

Nous devons aimer à aimer Dieu. Il faut diſtinguer deux ſortes d'amour; l'amour direct, & l'amour réfléchi. L'amour direct, eſt l'amour de l'objet aimé, & l'amour réfléchi eſt l'amour de cet amour. Or, comme dit S. Auguſtin, *Il faut aimer l'amour par lequel on aime ce qu'il faut aimer.* Si nous n'aimions pas l'amour de Dieu, nous pourrions le négliger & conſentir à le perdre, & par conſéquent à pécher. Pour aimer Dieu d'une maniere libre & conſentie, il faut vouloir l'aimer; & vouloir l'aimer, c'eſt aimer à l'aimer.

Sur le Pſeaume 118.

Remarquons ſeulement ici qu'aimer à aimer Dieu, ce n'eſt pas ſeulement aimer l'amour de Dieu en général, l'amour comme n'éxiſtant nulle part; mais c'eſt aimer à l'avoir nous mêmes. C'eſt l'aimer comme nôtre, c'eſt l'aimer tel qu'il eſt en nous, tel que Dieu nous le donne. Or en nous l'amour de Dieu eſt notre intérêt. Par conſéquent l'amour de notre intérêt, ſe trouve renfermé dans l'amour de Dieu libre & conſenti.

Non ſeulement l'amour de Dieu eſt joint à l'amour de ce qui eſt notre bien & notre intérêt, mais encore à l'amour de notre intérêt, à l'amour de notre bien comme notre bien.

Car l'amour de notre bien comme notre bien n'eſt autre choſe, ſinon l'amour de notre bien entant que nous connoiſſons qu'il eſt nôtre. Or quiconque aime l'amour de Dieu connoît que l'amour de Dieu eſt non ſeulement un bien, mais que cet amour eſt le bien de ſon ame; & à proportion de ce qu'il ſera plus ou moins de réflexion diſtincte ſur cette connoiſſance, il ſera auſſi des actes plus ou moins développés de cet amour de ſon propre bien: ce qui marque que l'amour de Dieu conſenti, complet, délibéré renferme dans ſon étendue l'amour de notre bien même & de notre intérêt. Chap. VIII.

### Proposition VII.

La propoſition précédente nous donne une ouverture pour décider ſi c'eſt un devoir ou même une vertu de renoncer, au moins en certaines occaſions, à tout intérêt ſpirituel; & ſi nous ne devons pas préférer le ſalut d'une grande multitude de perſonnes à cet intérêt eſſentiel de notre ame. Car, dira-t-on, en toutes choſes c'eſt la gloire de Dieu que nous devons chercher, nous devons toujours agir pour ſa gloire, l'aimer pour ſa gloire. Or Dieu ſera plus honoré par le ſalut de cette multitude de perſonnes, qui le glorifieront pendant toute une éternité, que par le ſalut d'une ſeule perſonne comme moi. Ainſi dans la ſuppoſition qu'il fallût choiſir entre l'un & l'autre parti, il ſemble qu'il n'y auroit point à balancer, & qu'il faudroit ſacrifier avec un courage héroïque notre intérêt le plus eſſentiel à la gloire que Dieu tireroit du ſalut de cette multitude.

Pour ôter à cette queſtion un air miſtérieux & éblouiſſant qui la fait paroître embarraſſante, il n'y a qu'à expliquer les termes, & ſubſtituer la définition à la place du défini. Les mots de gloire & d'honneur ſignifient, ſelon la définition

Sect. IV. commune parmi les théologiens & les philosophes, la connoissance & le témoignage de la grandeur & de l'excellence d'un certain être : ainsi les mots de gloire & d'honneur renferment deux choses; une excellence & une grandeur dans l'être à qui l'on rend honneur, & la connoissance ou le témoignage rendu à cette grandeur dans l'être qui rend cet honneur.

Or en prémier lieu, il est certain qu'on doit aimer Dieu à cause de sa grandeur & de son excellence; & en ce sens il est vrai qu'on aime Dieu pour sa gloire, en prénant le mot de gloire pour cette excellence qui est l'objet & la cause de la gloire que les créatures sont obligées de rendre à Dieu.

En second lieu, lorsque nous aimons Dieu, nous lui rendons gloire, parce que notre amour est le témoignage que nous rendons à son excellence. S'il n'étoit pas souverainement aimable, nous ne l'aimerions pas comme notre Dieu. *Hoc colitur quod diligitur*, dit S. Augustin. *Non colitur nisi amando.* Notre amour est donc la gloire que nous rendons à Dieu: ainsi comme il est vrai que nous devons faire toutes choses pour l'amour de Dieu, il est vrai aussi que nous devons faire toutes choses pour sa gloire.

En troisieme lieu il ne faut pas s'imaginer que cette gloire que nous rendons à Dieu, ajoute quelque chose à sa perfection & à son bonheur. Soit que nous l'aimions, soit que nous ne l'aimions pas; soit que nous le connoissions, soit que nous ne le connoissions pas, il n'en est ni plus ni moins aimable, ni plus ni moins parfait.

En quatrieme lieu, nous devons chercher la gloire de Dieu, parce que nous devons travailler, par les moiens que Dieu a établis, à inspirer à notre prochain la connoissance & l'amour de Dieu; & cela, non pas dans la pensée que Dieu sera plus heureux ou plus grand, quand il sera aimé & connu par plusieurs personnes, mais parce que d'une part il est naturel, comme l'explique amplement S. Augustin, que Dieu étant un bien infini qui peut être possedé par tous les hommes, & dont la possession, pour devenir commune à tous, n'est pas moindre pour chaque particulier; il est naturel, dis-je, que si nous connoissons & si nous aimons Dieu, nous desirions aussi que les autres le connoissent & l'aiment. Et parce que d'ailleurs Dieu même nous aiant ordonné de procurer à notre prochain les moiens du salut, ce seroit ne lui point obéir, & par conséquent ne le point aimer, que de n'avoir point la volonté de le faire. S. Aug. q. 71. inter. 83.

Mais devons-nous procurer le salut aux autres hommes aux dépens de notre propre salut? Le pouvons-nous même en conscience? Tout ce qui peut faire difficulté sur ce point, c'est qu'il semble que nous devons renoncer à tous nos intérêts pour la gloire de Dieu; mais c'est par là même que je prétens décider la question.

1. Notre grand intérêt, comme il paroît par les propositions précédentes, est l'amour même de Dieu : or il n'est jamais permis de vouloir renoncer à l'amour de Dieu. D'ailleurs comment pourroit-on renoncer à l'amour de Dieu pour l'amour de Dieu? Si on l'aime, on aime à l'aimer; ainsi l'on aime l'amour par lequel on l'aime: on est donc bien éloigné, si l'on aime Dieu, de renoncer à son amour, & par conséquent à notre intérêt qui en est inséparable; puisque renoncer à cet amour ce seroit ne le point aimer.

2. La gloire de Dieu, comme nous l'avons expliqué, se peut envisager, ou du côté de Dieu, ou du côté des créatures. Du côté de Dieu, c'est l'excellence même & la grandeur de Dieu qui est l'objet de la connoissance & de l'amour qu'en

qu'en ont les créatures : du côté des créatures, c'eſt la connoiſſance même & l'amour de cette ſouveraine excellence.

Or du côté de l'excellence de Dieu l'on ne peut rien tirer contre ce que je ſoutiens. Il eſt vrai que ſi Dieu étoit ou moins heureux, ou moins parfait, ſuppoſé qu'il fût connu & aimé par moins de perſonnes, on auroit lieu de prétendre que nous devrions perdre notre propre intérêt & notre propre bien, plûtôt que de ſouffrir quelque perte dans ſon être : mais ce ſeroit un blaſphême de s'imaginer que la connoiſſance & l'amour des créatures pût ajouter quelque choſe à l'être même de Dieu, & jamais il ne faut raiſonner ſur des hypotheſes ſi étrangement impoſſibles : puis donc que l'être ſouverain eſt également parfait, ſoit qu'il ſoit connu & aimé, ſoit qu'il ne le ſoit pas, l'excellence de Dieu ne fait rien pour décider cette queſtion.

2. Du côté de l'homme, la gloire de Dieu ne doit point le porter à renoncer à tout intérêt ſpirituel. Car la gloire de Dieu du côté de l'homme eſt la connoiſſance & l'amour de Dieu qui eſt dans l'homme, & qui eſt en même temps ſon intérêt. Quiconque donc renonceroit à cet intérêt, renonceroit à la gloire de Dieu : ainſi bien loin qu'on puiſſe ou qu'on doive renoncer à tout intérêt ſpirituel pour procurer la gloire de Dieu dans le ſalut d'une multitude de perſonnes, ce ſeroit au contraire aller contre la gloire de Dieu que de faire un acte de cette nature.

Enfin un tel acte, bien loin d'être un acte héroïque, ſeroit un péché véritable. Car le péché conſiſte dans la privation de l'amour de Dieu : par conſéquent ce ſeroit conſentir au péché que de conſentir à la privation de cet amour & de notre intérêt qui n'en eſt point diſtingué.

## PROPOSITION VIII.

Je paſſe maintenant aux différentes ſortes d'amours ; & je trouve que comme il n'y a que deux ſortes d'êtres dans le monde ; des êtres vivans, animés, & raiſonnables, & des êtres inanimés, tous nos amours ſe réduiſent à l'un ou à l'autre de ces objets. CHAP. VIII.

Or dans l'amour de ces deux ſortes d'objets, on trouve une différence aſſez conſidérable ; car il eſt bien clair, & c'eſt ce que d'une prémiere vue tout le monde avouera, qu'on n'aime point un ami, comme on aime un fruit, ou une odeur. Mais en quoi conſiſte cette différence, quelle en eſt la ſource & le principe ? Un voluptueux aime auſſi véritablement un fruit délicieux, qu'il aime véritablement ſon ami : j'apporte pour éxemple l'amour déréglé qui eſt dans le cœur d'un pécheur pour ces deux objets, parce que l'on ſera plus à portée par ce moien, d'enviſager la nature de ces deux amours ; un juſte qui aime & les fruits & ſes amis pour Dieu, n'aime que Dieu veritablement dans tous ces objets.

Je reviens donc à ces deux amours, & je trouve l'un tout auſſi réel que l'autre. Un pécheur qui aime ce fruit, ſe réjouit de ce que ce fruit eſt bon, & il deſireroit qu'il fût encore meilleur ; de même auſſi il ſe réjouit que ſon ami ait les perfections & les avantages qu'il reconnoît en lui, & il voudroit qu'il en eût encore bien davantage. Juſqu'ici ces deux amours vont d'un pas égal, mais voici qu'ils ſe diviſent étrangement.

Quand ce voluptueux deſire que ce fruit ſoit encore meilleur, il ne deſire pas le bien de ce fruit comme le bien de ce fruit ; que le fruit ſoit en lui-même de telle ou de telle maniere, il s'en embarraſſe fort peu ; au lieu que lorſqu'il deſire la perfection de ſon ami, il deſire le bien de ſon ami comme le bien de ſon ami ; c'eſt là ce qu'il aime, c'eſt dequoi il ſe réjouit ; & cette différence d'amour, au-

Sect. IV. autant que je le puis croire, vient de la différence même de notre connoiſſance.

Nous connoiſſons qu'une créature raiſonnable ſent le bien qu'elle poſſede, que ce bien lui fait plaiſir, qu'il ne lui eſt pas indifférent de le poſſéder; c'eſt pourquoi non ſeulement nous aimons ce bien, mais nous deſirons qu'elle le poſſede, nous nous en réjouiſſons, nous y prenons plaiſir; au lieu que nous connoiſſons qu'une créature inanimée ne ſent pas le bien qu'elle poſſede, que ce bien ne lui fait aucun plaiſir, qu'il lui eſt indifférent de le poſſéder, ou de ne le pas poſſéder. C'eſt pourquoi quoique nous aimions tel bien, nous ne l'aimons pas comme ſon bien à elle même, nous ne nous ſoucions pas pour elle même qu'elle le poſſede, ou qu'elle ne le poſſede pas.

Cette diverſité d'amour & de penchant eſt merveilleuſement aſſortie à la diverſe deſtination que Dieu a fait de ſes différentes créatures. Il a fait les corps pour ſervir aux intelligences, auſſi n'aimons nous pas le bien qui eſt dans les corps comme le bonheur des corps, & comme leur bien propre; bien plus nous en aimons la conſomption, & la deſtruction, quand elle nous eſt utile: au lieu que les intelligences, Dieu les a faites, afin qu'elles jouiſſent elles mêmes du bonheur qu'il voudroit leur procurer; auſſi aimons-nous leur propre bonheur, leur conſervation, & leur perfection.

Ces deux amours ont donc une différence notable, l'un eſt un amour d'amitié, & l'autre eſt un amour autre que l'amour d'amitié.

### Proposition IX.

La grande queſtion eſt de ſavoir, ſi l'amour qu'un ami a pour ſon ami eſt intéreſſé, ou s'il ne l'eſt pas.

Mais il faut réduire cette queſtion à une préciſion plus parfaite. Car il me ſemble que tout amour d'un ami n'eſt pas, à parler rigoureuſement & dans une ſignification plus étroite, un amour d'amitié: je puis aimer un ami comme un moien de me procurer certains biens, ou je puis l'aimer ſans rien eſpérer de lui.

Si je l'aime comme un moien de me procurer certains biens, ce ſont ces biens, à proprement parler, que j'aime, & non plus cet ami que je ne regarde que comme un moien. Maintenant l'homme eſt plein de beſoins, & il cherche un ami, pour tâcher d'en remplir quelque petite partie; il a beſoin de lumieres, c'eſt pourquoi il choiſit un ami ſage; il a beſoin de bon exemple, c'eſt pourquoi il choiſit un ami vertueux; il ne trouve en lui même qu'ennuis & triſteſſe, c'eſt pourquoi il choiſit un ami réjouiſſant & de bonne humeur; il a beſoin de bien temporel, c'eſt pourquoi il choiſit un ami qui ſoit riche; ſouvent il cherche pluſieurs amis pour remplir pluſieurs beſoins; il voudroit bien qu'un ſeul ami pût les remplir tous; que cet ami qui eſt ſage, fût auſſi riche & puiſſant; & il découvre l'intérêt qui eſt dans ſon cœur, par le défaut d'intérêt qu'il eſt fâché de trouver dans ſon ami.

Un tel amour au reſte n'eſt blamable que ſelon la différence des biens vrais ou faux, ſordides ou honnêtes, qu'on cherche à ſe procurer par l'entremiſe d'un ami. Un homme ne doit point s'offenſer, ſi nous cherchons par ſon entremiſe à poſſéder des biens véritables. C'eſt l'honorer au contraire que de s'adreſſer à lui, en le regardant comme le dépoſitaire de ces biens, & le canal par lequel il plaît à Dieu de les communiquer: un tel amour ne laiſſe pas de ſe nommer amitié, ſelon la ſignification vulgaire. Mais il y a une idée de ce mot plus préciſe, & plus rigoureuſe, car au fond aimer un ami, parce qu'il nous procure des richeſſes, c'eſt l'aimer comme on aimeroit une terre fertile,

tile, ou une charge lucrative ; aimer un ami parce qu'il nous procure de la ſcience, c'eſt l'aimer comme l'on aimeroit un livre rempli d'érudition, & il eſt viſible que l'amour véritable d'un ami ajoute à cette idée.

Mais ſi l'on aime ſon ami ſans le regarder comme un moien de nous procurer certains biens; c'eſt-à-dire, qu'on l'aime en aimant ſimplement le bien qui eſt en lui, je trouve encore ici une diſtinction à faire. Ce bien qu'on aime en lui, ou on l'aime comme le propre bien de ſon ami, ou comme un bien ſimplement, ſans l'aimer comme le bien de ſon ami.

La vertu, la ſcience ſont des biens: je puis les aimer comme les biens de mon ami, c'eſt-à-dire, me réjouir que ce ſoit lui qui les poſſede; mais je puis auſſi aimer la vertu & la ſcience qui ſont dans une perſonne, ſans me ſoucier beaucoup que ce ſoit cette perſonne qui les poſſede, ou une autre perſonne. Un Roi de Siam aime la ſcience, il eſt bien aiſe de la trouver dans un Européen; mais il ſeroit tout auſſi content, & encore plus de la trouver dans un autre.

Aimer le bien qui eſt dans une perſonne, ſans l'aimer comme le bien de la perſonne même, c'eſt un amour du bien & de l'être ſimplement; au lieu qu'aimer le bien dans une perſonne, & l'aimer comme le bien de la perſonne, c'eſt aimer la perſonne même; & c'eſt là proprement & rigoureuſement l'amitié. La prémiere maniere d'aimer revient à l'amour des êtres inanimés, dont nous avons parlé dans la propoſition précédente: & la ſeconde eſt l'amour même des êtres vivans & raiſonnables. Comme je ne ſai point de mot pour ſignifier ces différens amours, & qu'il eſt néceſſaire néanmoins de m'expliquer, j'appellerai l'un, amour de l'être; & l'autre, amour de la perſonne.

## PROPOSITION X. CHAP. VIII.

Ce dernier amour, cet amour de la perſonne, & cet amour qui eſt, ſelon la plus éxacte preciſion, l'amour d'amitié, eſt-il donc intéreſſé, ou ne l'eſt-il pas?

Dans cet amour, quoi qu'on n'aime point par motif d'intérêt, il eſt vrai néanmoins qu'on aime ſon intérêt.

Cette différence a été expliquée dans les propoſitions qui ont précédé, il ne reſte plus qu'à montrer qu'en aimant ſon ami de ce genre d'amitié, nous aimons notre intérêt.

Je prens l'homme du monde qui ſe pique le plus de généroſité & de beaucœur, qui attend le moins de ſon ami, qui n'en a aucun beſoin, je veux le ſuppoſer. Cet homme aime ſon ami, & il l'aime tendrement, il ſe trouve heureux d'avoir trouvé un tel ami, il ſe plaît à être avec lui, à l'entendre, à lui ouvrir ſon cœur; la ſeule préſence de cet ami lui inſpire une joie ſecrete, ſon air, ſes manieres, tout lui en fait plaiſir, dans ſon abſence même il s'occupe de la douceur d'une telle amitié, il la préfere ſouvent aux plaiſirs les plus vifs & les plus ſenſibles. A ces caracteres & à beaucoup d'autres qu'on peut éprouver en ſoi même, il eſt aiſé de reconnoître que cet homme, qui eſt ſi fort au-deſſus de toute vue d'intérêt, regarde neanmoins l'amour même qu'il ſent pour ſon ami, comme un bien & une ſorte de bonheur, qu'il trouve du plaiſir à aimer, que par la préférence qu'il donne à ce plaiſir au deſſus des plaiſirs ſenſibles, il fait connoître combien il eſtime ce plaiſir; que non ſeulement il aime, mais qu'il aime à aimer, que ſon amour même lui eſt un intérêt très réel & très véritable, & que par conſéquent il aime ſon intérêt en aimant ſon ami.

Cicero de Amicitia n. 9. *Amicitiam nos ſpe mercedis adduxit, ſed quod omnis ejus fructus in ipſo amore ineſt, expetendus per ſe.* N. 14. *Non enim tam utilitas parta per amicum, quàm amici amor ipſe delectat.*

Une marque certaine & déciſive que cet homme trouve dans ſon amitié même un

Sect. IV. un véritable intérêt & qu'il l'aime, c'eſt que ſi ſon ami vient à ſe ſéparer de lui, & qu'il s'imagine ne plus jouir du plaiſir de cette amitié, il tombe & dans la triſteſſe, & dans le deſir. S'il n'aime cette amitié que comme le bien de cet ami, s'il ne l'aime pas comme ſon propre bien, pourquoi regretter, pourquoi s'affliger de cette ſéparation, dont notre ami ne ſouffrira pas, & dont il n'en coutera qu'à nous mêmes? Ce deſir, cette triſteſſe & d'autres mouvemens ſemblables ne ſont, comme on l'a expliqué, que différentes formes de l'amour qui eſt dans un cœur: mais le deſir d'avoir cette amitié, ou de croître dans cette amitié, marque qu'on regarde cette amitié même, comme un intérêt, & comme notre bien, & que lors même qu'on le poſſede, on l'aime ſous ce regard.

Mais ſi cet amour d'amitié eſt intéreſſé en ce ſens, que nous aimons toujours notre intérêt en aimant notre ami, il eſt très pur en un autre ſens, parce que nous n'aimons pas notre ami pour notre intérêt. Tout l'intérêt que nous aimons en aimant notre ami, c'eſt l'amour même de notre ami; or cet amour eſt *ce par quoi nous aimons* notre ami, mais il n'eſt pas *ce pour quoi nous l'aimons*; cet amour eſt l'acte même, & non pas le motif de l'acte.

## Proposition IX.

Pour pénétrer encore plus profondément ce qui a été avancé dans la propoſition précédente, je compare enſemble ces deux amours, je veux dire l'amour de l'être, & l'amour de la perſonne.

Qu'eſt-ce qu'aimer l'être, aimer la ſcience, aimer la vertu, aimer quelque qualité ſemblable, ſinon ſe complaire dans cette qualité? Et s'y complaire, c'eſt y trouver ſon plaiſir, & par conſéquent ſon intérêt: ceci ſe conçoit aiſement, mais dans l'amour perſonnel on y trouve plus de difficulté; il me ſemble néanmoins qu'il n'y a qu'un pas à faire pour en découvrir le dénouement.

C'eſt que l'on connoit dans les perſonnes quelque choſe de plus que dans les êtres: dans les perſonnes, non ſeulement on connoît l'être qu'elles poſſedent, mais on connoît de plus qu'elles le poſſedent; je connois que St. Paul a de très ſublimes connoiſſances, & je connois de plus qu'il ſent ces connoiſſances, qu'il les aime, qu'il les poſſede. Il n'en eſt pas ainſi d'un diamant, d'un métal precieux, de la ſcience: je connois que ces êtres ont des perfections; mais je ne connois point qu'ils les ſentent, qu'ils les poſſedent, car pour cela il faut ſe recourber ſur ſoi même, il faut par réfléxion aimer ſes amours, & connoître ſes connoiſſances, ce qui eſt le propre des perſonnes.

Lors donc qu'on aime une perſonne, comme une perſonne, il ne ſuffit pas d'aimer le bien qui eſt en elle, mais il faut encore aimer qu'elle le ſente & le poſſede; au lieu que lors qu'on aime les êtres, il ſuffit d'aimer le bien qui eſt en eux.

Se complaire dans les êtres, comme nous avons dit, c'eſt les aimer; par conſéquent pour aimer les perſonnes, il n'y a qu'un degré de plus, qui eſt non ſeulement de ſe complaire dans leur être, mais de ſe complaire encore dans la poſſeſſion qu'elles ont de leur être: par là non ſeulement on aime leur bien, mais on l'aime encore comme leur bien, parce qu'on aime qu'elles le poſſedent.

Mais après tout cet amour ſe réduit toujours à un amour de complaiſance, & ſi l'amour de complaiſance, par rapport aux êtres, renferme toujours un amour de notre intérêt, il s'enſuit donc que l'amour des perſonnes en renferme auſſi.

Cet intéret même ſe déclare d'une maniere aſſez ſenſible dans l'état où nous vivons.

vons. Car depuis le péché il y a, comme nous le dirons dans la ſuite, des mouvemens indélibérés qui nous attirent: ces mouvemens marchent devant la délibération, & nous montrent le bien, l'avantage, la douceur, l'intérêt qu'il y a de n'y pas réſiſter.

Or de ces mouvemens ſpirituels, que l'on conſulte l'expérience, & qu'on voie, s'il n'y en a pas qui ſoient les avantcoureurs dans la plus épurée amitié.

### Proposition XII.

Venons maintenant à l'amour de Dieu. Cet être ſouverain eſt un objet infini & immenſe, qui renferme toutes les perfections, qui rénuit tous les rapports, dont l'amour par conſéquent doit renfermer dans ſa vaſte étendue, & l'amour de l'être, & l'amour de la perſonne. Ce n'eſt pas aimer ce grand objet comme il doit être aimé, ce n'eſt pas aimer Dieu comme Dieu, que de ne pas l'aimer ſous ces deux rapports. Les créatures qui ne ſont que des écoulemens de cet être infini, il ne faut pas s'étonner ſi on les aime d'une maniere, ſans les aimer d'une autre: comme leur être n'eſt qu'un être borné, & une participation de l'être, l'amour qui ſe porte vers elles peut être auſſi un amour tronqué & mutilé, une portion & un retranchement d'amour.

Mais qu'on ne tranſporte pas à l'être ſouverain ces manieres d'aimer baſſes & imparfaites; que par une ſubtilité fauſſe & mal entendue, l'on ne prétende pas l'honorer en ne l'aimant que comme l'on aime une créature; c'eſt ſelon ſa propre grandeur qu'il faut l'aimer, c'eſt ſelon ſon propre caractere, ſelon lui même. Il faut l'aimer comme un être, qui en qualité d'être des êtres renferme tous les degrés d'être, de bonté, & de perfection; il faut l'aimer comme une perſonne, comme un être vivant, comme un eſprit qui jouit de lui même, & qui poſſede ſon être; il faut ſe complaire dans l'être qu'il poſſede, & ſe complaire auſſi en ce qu'il le poſſede & qu'il en jouit; & il faut aimer cette complaiſance même, & cet amour par lequel nous l'aimons, le deſirer cet amour de plus en plus, le chercher comme notre ſeul bien véritable, notre intérêt, notre bonheur; mais un bien qui eſt un don, & une faveur de celui même que nous aimons. CHAP. VIII.

Or comme cet objet ſouverain eſt un & ſimple, notre amour doit auſſi être un & ſimple: mais comme cet objet réunit tous les titres & toutes les perfections dans ſa ſimplicité, notre amour doit auſſi épuiſer tout notre cœur & contenir toutes ces manieres d'aimer.

Après cela comment admettre un autre amour de Dieu outre celui-là, quel ſera ſon objet? quelle ſera ſa fonction? quelle ſera ſa place dans le cœur, puiſque tout ſe trouve occupé, rempli, épuiſé par l'amour que nous venons de décrire? On ne peut marquer ceci avec trop d'éxactitude & de ſoin.

Il y a une différence infinie entre l'amour de Dieu, & l'amour d'un ami. On aime un ami, mais ſans y être obligé; on l'aime comme un être qui n'eſt, ni très parfait, ni très puiſſant; on l'aime comme un égal: au lieu que l'amour de Dieu eſt un amour de devoir, un amour du ſouverain bien, un amour de dépendance; ainſi c'eſt un amour dans lequel tous nos intérêts ſe trouvent renfermés.

1. C'eſt le devoir principal de la créature de rapporter tout à Dieu, & par un ſacrifice intérieur de tout ſon être, reconnoître ſon néant & ſon vuide, & lui rendre hommage pour tout ce qu'elle a reçu de lui, & pour l'amour même par lequel elle lui rapporte tout. Ce devoir ne s'accomplit que par la connoiſſance & par l'amour; & l'amour de la créature doit

Sect. IV. porter ce caractere. Or ce devoir de rapporter notre amour à Dieu même, devoir qui doit être pratiqué dans l'amour le plus parfait & le plus pur, ſuppoſe la conſidération du bien & de l'intérêt que nous recevons de Dieu, en recevant de lui la grace de l'aimer.

2. La charité eſt un acte ſimple, mais elle eſt univerſelle par rapport à ſon objet, elle renferme l'amour de Dieu & de toutes ſes perfections divines: c'eſt Dieu tout entier, ſi l'on oſe parler ainſi, qui eſt ſon objet. Si l'on diſtingue entre les perfections de Dieu, & que l'on aime les unes ſans vouloir aimer les autres, cet amour tronqué n'eſt plus l'amour de Dieu, mais l'amour d'une idole, dont on auroit taillé les perfections ſelon l'aveuglement de ſon cœur. Or parmi une infinité de titres qui ſont en Dieu, il y en a pluſieurs qui ont rapport à nos interêts. Dieu eſt bon, il eſt miſéricordieux, il eſt tout-puiſſant, il eſt juſte, il eſt notre créateur, notre conſervateur, l'auteur & le modérateur de tous nos biens, & de notre éternité, il nous connoît & il nous aime; eſt-il donc moins parfait d'aimer ces ſortes de titres que tous les autres? Faut-il les retrancher de l'amour de Dieu, parce que c'eſt d'eux que nous tenons le gage de ſon amour? Faut-il oublier ce que Dieu eſt pour nous, afin de ne point ternir la pureté de notre amour?

Je ſai bien que nous ne pouvons pas à tout moment penſer tout à la fois, à tant de conſidérations; mais autre choſe eſt de ne pas penſer actuellement à tout ce qui entre dans notre amour, autre choſe eſt d'exclurre de l'amour de charité ce qui eſt en Dieu qui a quelque rapport à nos intérêts; l'un eſt l'effet de la limitation de notre eſprit, & l'autre ſeroit un étrange bouleverſement.

3. Notre amour doit être un amour de dépendance. Une créature ne doit point ſe contenter d'un amour ſtérile, qui ne ſoit qu'une eſpece d'approbation de tout le bien qui eſt en Dieu; elle ne doit point ſimplement admirer ſes perfections & s'en réjouir, comme un ami ſeroit du bien de ſon ami; elle doit le faire, à la vérité, mais non pas en demeurer là: la créature doit ſe ſouvenir de ce qu'elle eſt; & ſon amour doit être diſtingué de l'amour d'un ami envers ſon ami, d'un égal envers ſon égal, envers un être dont on peut ſe paſſer. Il faut que le plus parfait amour de la créature porte le caractere de ſa dépendance: ce doit être l'amour d'un pauvre envers un riche; l'amour d'un cœur qui n'a en partage que le beſoin & le vuide, mais un vuide qui ſoupire & qui attend ſa plénitude: ce doit être l'amour d'une créature qui aime ſon Dieu, c'eſt-à-dire, l'auteur de tout ce qui eſt en elle, l'être des êtres qui forme & qui ſoutient ſon être, l'être ſouverainement parfait qui corrige ſes imperfections, le ſouverain bien qui remplit ſes deſirs; qui lui donne même les deſirs qu'il remplit, & qui en lui donnant continuellement ces deſirs, lui impoſe une obligation indiſpenſable de deſirer.

Après tout, cet amour pour être tel, n'en eſt pas moins pur, ſi nous deſirons notre intérêt, ſi nous l'aimons, ſi nous l'attendons de Dieu, cet intérêt eſt l'amour de Dieu même; & quoiqu'en aimant Dieu, nous aimions notre intérêt, il n'eſt pourtant point vrai, que nous aimions Dieu pour notre intérêt: l'intérêt que nous aimons eſt l'acte même par lequel nous aimons Dieu, mais le motif de l'amour doit ſe réduire enfin à la ſouveraine & infinie perfection de Dieu, comme nous l'expliquerons dans la ſuite.

## Proposition XIII.

Il y a un mauvais amour de notre intérêt qui peut faire que nous aimions Dieu d'une

d'une maniere indigne de lui. 1. Si nous aimons Dieu à cauſe des biens temporels, & pour lors ce n'eſt plus Dieu proprement que nous aimons, comme le dit S. Auguſtin ſur le Pſeaume 77. mais ce ſont les biens temporels : tel eſt l'amour des juifs charnels, ſelon S. Auguſtin ſur le Pſeaume 43. C'eſt là ce qu'ils attendoient de Dieu dans la réſurrection : ils la deſiroient, non pas afin d'être éxemts des voluptés charnelles, mais afin d'en avoir d'autres encore plus grandes que celles qu'ils poſſédoient ſur la terre : & ces juifs charnels étoient différens des gentils, comme le marque le même Pere ſur le Pſeaume 27. en ce que les uns & les autres aimant les choſes de la terre, les juifs honoroient Dieu, & les gentils les Démons, pour les obtenir. Plût-à-Dieu que parmi les chretiens il n'y en eût point encore beaucoup de cette eſpéce, dont les vertus fuſſent toutes charnelles ! 2. On peut aimer ſon intérêt d'une maniere déréglée, ſi on l'aime comme la fin de notre amour, & qu'on ne regarde l'amour de Dieu que comme un moien : c'eſt ce que nous allons expliquer.

*S. Aug. ſer. m. 4. c. 3. Dic ergo carnaliter vivens, & talibus gaudens in hoc tempore, & talia de Deo ſperans, quæ ita habent & mali, & totam felicitatem ſuam in ipſa ponens, de qua gaudent & inani; aut certè contemnens iſtam præſentem, & talem ſperans in futuro; carnalis eſt, carnalem habens fidem, carnalem ſpem, carnalem ariſtatem.*

## PROPOSITION XIV.

Il y a un amour de nous mêmes qui ſubſiſte toujours avec le véritable amour de Dieu, & il y en a un autre qui ne ſubſiſte pas avec cet amour.

Si nous aimons Dieu véritablement, nous devons aimer cet amour ; or cet amour, c'eſt nous mêmes, nous ſommes connoiſſance & amour ; ainſi ceux qui aiment Dieu le plus parfaitement, ce ſont ceux auſſi qui s'aiment d'une maniere la plus parfaite, mais ils s'aiment en Dieu & pour Dieu. Cet amour de ſoi même qui eſt un amour réfléchi, n'a point d'autre objet & d'autre motif que l'amour direct, & l'amour direct de Dieu n'a que Dieu & ſes perfections pour objet & pour motif ; ainſi cet amour de nous mêmes ſe rapporte à Dieu comme à la fin, au centre de tous nos amours. CHAP. VIII.

Mais il y a un autre amour de nous mêmes, qui eſt lors qu'on s'aime ſoi-même comme la fin de ſon amour ; & voici une maniere dont il peut ſe former dans le cœur, même de ceux qui aiment Dieu légitimement. D'abord on aime l'amour qu'on a pour Dieu, comme on le doit ; enſuite, par une abſtraction, on conſidere en général l'amour de ſon amour, on ſépare l'amour de ſon amour, c'eſt-à-dire, l'amour de ſoi même d'avec l'amour de Dieu, on ſe regarde comme aimable indépendamment de l'amour de Dieu, on s'aime de cette maniere, on cherche à augmenter cet amour, à ſe procurer plus de bonheur qu'on n'en trouve en ſoi même, & l'on regarde Dieu même comme un moien qui peut nous procurer ce que nous deſirons pour contenter cet amour : voilà un mauvais amour de nous mêmes.

Mais plus notre cœur ſera rempli de connoiſſance & d'amour de Dieu, plus il ſe laiſſera emporter vers cet objet ſuprême, & plus auſſi il ſera éloigné de conſidérer ſon amour ſéparément de l'amour de Dieu. Dès cette vie les amours violens ne nous permettent guere de ſéparer ainſi l'amour de nous memes de l'amour de l'objet qui nous ravit ; & dans le ciel les bienheureux ſe perdent en Dieu, & s'oublient pleinement eux mêmes, non pas qu'ils ceſſent de connoître & d'aimer l'amour qu'ils ont pour Dieu, mais parce qu'ils ne diviſent point ce qui eſt uni dans leur être, qu'ils s'aiment comme ils ſe connoiſſent, & qu'ils connoiſſent pleinement que toute leur connoiſſance & leur amour ſe rapportent à Dieu ; & de là il s'enſuit que plus on aime Dieu, plus on a un amour réglé pour ſoi même, & plus au contraire on eſt éloigné de cet amour de ſoi même vitieux & déréglé.

PROPOSITION XV.

On ne ſauroit avoir un véritable amour de Dieu dans la ſituation où nous ſommes, ſans deſirer que cet amour s'augmente en nous & qu'il arrive à ſon comble. Il faut aimer l'amour de Dieu, & il eſt impoſſible d'aimer l'amour de Dieu, ſans deſirer qu'il croiſſe en nous, & qu'il arrive au comble de perfection auquel nous connoiſſons qu'il eſt deſtiné: notre ame eſt deſtinée à croître en connoiſſance, & en amour, & c'eſt une des différences qui eſt entre elle & la matiere.

La matiere a reçu tout ſon être, & les changemens qui y arrivent ne ſe font pas par l'addition, ou la ſouſtraction de quelques degrés d'être, comme nous l'avons expliqué tant de fois, au lieu que l'eſprit eſt deſtiné à acquérir de nouveaux degrés de connoiſſance & d'amour.

Cette deſtination des eſprits ſe trouve marquée dans nos penchans naturels, nous ſentons un deſir continuel d'acquérir une plus grande perfection, & d'arriver au comble du bonheur; & ces deſirs, que Dieu même a gravés dans le fond de notre nature, ſont des aſſûrances & des marques de notre deſtinée de la part même de notre créateur. Nous devons donc ſuivre l'impreſſion de ces deſirs, ce ſeroit une infidélité de n'y pas correſpondre, & de ne pas ſouhaiter d'arriver à la perfection de nos amours.

PROPOSITION XVI.

Quand même il n'y auroit point de récompenſe à eſpérer, il faudroit toujours aimer Dieu. Aimer Dieu préſentement, c'eſt un devoir, c'eſt un bien, c'eſt un intérêt préſent, comme nous l'avons montré. Quand même, par une ſuppoſition que je n'éxamine point, un Prophete viendroit dire à un juſte qu'il tombera un jour dans le péché, & que dans le même moment il ſera damné, ce juſte devroit toujours aimer Dieu, parce que Dieu ſeroit toujours juſte, toujours bon, toujours aimable. Cet homme ſeroit obligé de ſuivre l'impreſſion de l'amour divin, qu'on ſuppoſe que Dieu lui auroit mis dans le cœur, & cet amour préſent ſeroit toujours un véritable & réel intérêt préſent. Mais dans cette ſituation ce juſte devroit toujours deſirer que Dieu lui fît miſéricorde, il auroit toujours le deſir de la perfection & du bonheur.

PROPOSITION XVII.

Dans l'amour de Dieu qui eſt ſi vaſte & ſi fécond, on peut enſuite faire des préciſions en grand nombre: par réfléxion on diviſe ce qui eſt réellement uni.

PROPOSITION XVIII.

Nous avons montré qu'on ne peut aimer Dieu d'un amour libre & conſenti ſans aimer à l'aimer, & par conſéquent ſans aimer ce qui eſt notre bien, & notre intérêt. Mais ici uſons de préciſion, pour ſuivre l'eſprit dans ſes replis & ſes detours, & ne point confondre ſes démarches. Le *materialiter*, & le *formaliter* vient fort à propos.

Autre choſe eſt d'aimer ce qui eſt notre bien & notre intérêt, autre choſe eſt de l'aimer comme notre bien, & notre intérêt: autre choſe eſt d'aimer l'amour de Dieu ſimplement, autre choſe eſt d'aimer l'amour de Dieu comme notre amour de Dieu.

La raiſon de ceci eſt, que ſi l'on fait une préciſion dans l'amour même de notre bien, on fera attention à deux choſes, à la qualité de *bien*, & à la qualité de *nôtre*; ainſi dans cet amour de *notre bien* qui eſt un réellement, par preciſion on diſtinguera deux actes; l'un par lequel on ſe porte vers le *bien* ſimplement, & l'autre par lequel on ſe porte vers le bien comme *nôtre*.

Dans.

Dans l'amour de l'amour de Dieu qui eſt un réellement, on peut par préciſion faire la même diſtinction d'actes dont l'un ſe porte à l'amour de Dieu, comme amour de Dieu ſimplement, l'autre ſe porte à l'amour de Dieu comme *nôtre*, c'eſt-à-dire, comme notre bien, notre intérêt.

Mais au fond ce ſont des préciſions qui n'empêchent pas que réellement & véritablement l'amour de notre intérêt ne ſoit inſéparable de l'amour de Dieu, parce que l'amour de Dieu eſt réellement notre amour, notre bien & notre intérêt, & qu'il ſuffit d'aimer cet amour tel qu'il eſt en nous, & de le connoître tel qu'il eſt pour aimer notre intérêt. D'où il eſt aiſé de conclurre, qu'il n'y a aucun état de perfection dans lequel il ſoit vrai qu'on ne veuille plus l'amour entant qu'il eſt notre perfection & notre bonheur, qu'on ne veuille plus le ſalut comme le ſalut propre & comme notre récompenſe. Ne prenons point le change ſur ces préciſions, & ne regardons point comme des amours tous détachés, les diverſes portions, pour ainſi dire, ou plûtôt les divers rapports du même amour.

## Proposition XIX.

On conçoit que l'amour de l'amour de Dieu eſt pur auſſi bien que l'amour de Dieu même. Mais l'amour de notre amour de Dieu, c'eſt-à-dire, d'un bien qui eſt le nôtre, eſt-il pur auſſi, & cette conſideration de notre bien, n'en ternira-t-elle pas la pureté ? Diſcutons ce point.

Qu'eſt-ce qu'aimer l'amour de Dieu non ſeulement comme un bien, mais comme notre bien; l'aimer non ſeulement comme un amour, mais comme notre amour ? C'eſt aimer cet amour connu comme notre amour, connu comme notre bien. Or qu'eſt-ce que connoître que cet amour eſt le nôtre, que ce bien eſt le nôtre ? C'eſt connoître que cet amour eſt identifié avec nous, c'eſt connoître que l'amour de Dieu & l'amour de l'amour de Dieu ſont identifiés, c'eſt connoître que l'amour de Dieu qui eſt un bien, eſt identifié avec l'amour de l'amour de Dieu, qui eſt auſſi un bien. Cela poſé, voici mon raiſonnement. Chap. VIII.

C'eſt un amour pur d'aimer l'amour de Dieu comme un bien ; donc cet amour ne perd pas ſa pureté, quand on aimera l'amour de Dieu comme un bien identifié avec notre amour : car ce nouveau rapport ne diminue rien de notre connoiſſance & de notre amour, au contraire il y ajoute ; or ce qui ajoute à un amour, à une connoiſſance, n'ôte pas par ſoi même la perfection qu'elle avoit auparavant, ni par conſéquent ſa pureté.

D'ailleurs, ſelon S. Thomas, tout amour ſuit la condition du jugement ; enſorte que s'il n'y a point d'impureté & d'imperfection dans le jugement, il n'y en a point dans l'amour : or juger que l'amour de Dieu eſt non ſeulement un bien, mais notre bien, c'eſt un jugement très-pur & très-parfait : par conſéquent aimer l'amour de Dieu non ſeulement comme un bien, mais comme notre bien, c'eſt un acte qui n'eſt ni impur ni imparfait.

S. Thomas 2. 2. q. 20. a. 1. établit ce principe qui eſt très-grand & très-fécond *Quod eſt in intellectu verum vel falſum, eſt in appetitu bonum & malum; & ideò omnes motus appetitivus conformiter ſe habens intellectui vero, eſt ſecundùm ſe bonus: omnis autem motus appetitivus conformiter ſe habens intellectui falſo, eſt ſecundùm ſe malus & peccatum.*

D'ailleurs s'il eſt pur d'aimer l'amour de Dieu, il eſt pur de l'aimer comme éxiſtant quelque part ; autrement pour l'aimer purement, il faudroit l'aimer comme une chimere ; & par conſéquent il eſt pur de l'aimer comme éxiſtant en nous, comme un bien qui eſt le nôtre ; & c'eſt d'ailleurs un devoir indiſpenſable d'aimer l'amour même de Dieu tel qu'il eſt en nous, & d'aimer à aimer Dieu nous mêmes, comme on l'a déja expliqué.

Si nous nous regardions comme un objet qui eſt la fin de l'amour de Dieu, enſorte que l'amour de Dieu ne fût plus qu'un moien, un tel amour ceſſeroit d'être

Sect. IV. tre pur, il ſeroit même horriblement criminel ; mais lorſque nous ne nous regardons que comme un ſujet de l'amour de Dieu, que comme l'être qui le poſſede, que nous regardons même que ce divin amour eſt nôtre, je ne voi pas que cela lui ôte ſa pureté. Car encore une fois, s'il eſt pur d'aimer l'amour de Dieu, il eſt pur de l'aimer comme éxiſtant, & comme réel, & par conſéquent éxiſtant en nous & étant nous mêmes.

Je regarde l'amour de l'amour, comme la connoiſſance de la connoiſſance : or la connoiſſance de la connoiſſance de Dieu eſt un acte pur; au fond même, la connoiſſance & la connoiſſance de la connoiſſance ſe réuniſſent & ſont un ſeul & même acte total.

Dans les Bienheureux, dans les Anges, dans toutes ſortes d'intelligences, il faut admettre l'amour de l'amour comme d'un bien propre. Car ils connoiſſent que leur amour eſt leur bonheur, & ils s'aiment comme ils ſe connoiſſent, cependant il n'y a point en eux d'amour imparfait & non pur.

En nous mêmes, plus l'amour de Dieu croît en notre cœur, plus le deſir de poſſéder plus parfaitement cet amour, & d'arriver nous mêmes à ſa plénitude dans le ciel, croît auſſi.

Enfin comment l'amour de Dieu ſeroit-il pur, & l'amour de cet amour comme nôtre ne ſeroit-il pas pur, puiſqu'au fond ces deux choſes ſont renfermées dans le même amour total & parfait?

## Proposition XX.

Aimer Dieu comme bon en lui même, & l'aimer comme bon par rapport à nous, ce ſont deux rapports qui ſont renfermés dans le même amour total, & dont il eſt aiſé de faire la réduction. J'aime Dieu comme bon en lui même, & ſouverainement parfait, je ne puis avoir l'amour de Dieu libre & conſenti, ſans avoir en moi même l'amour de cet amour de Dieu, & ſans connoître que cet amour eſt un bien, & un bien que Dieu m'a donné ; il n'en faut pas davantage pour aimer Dieu comme un être qui me fait du bien, & pour être pénétré de reconnoiſſance pour ſa miſéricorde. Ainſi le même amour de Dieu comme bon en lui même, renfermant auſſi l'amour de l'amour de Dieu, renferme par conſéquent l'amour de Dieu comme bon par rapport à nous. Ces deux amours de Dieu comme bon en lui méme, & comme bon par rapport à nous, ne ſont que deux rapports du même amour, par lequel nous aimons Dieu totalement. Dieu à l'image de qui nous ſommes créés s'aime d'un ſeul amour, cependant il s'aime non ſeulement comme un bien, mais auſſi comme ſon propre bien.

## Proposition XXI.

On peut réduire de même l'amour de la récompenſe éternelle.

L'amour de la récompenſe éternelle, s'il eſt juſte, chaſte, légitime, n'eſt que le deſir d'aimer Dieu & de le connoître d'une maniere plus parfaite. *Factum eſt cor caſtum*, dit S. Auguſtin; *gratis jam amatur Deus, non ab illo petitur aliud præmium. Qui aliud præmium petit à Deo, & propterea vult ſervire Deo; carius facit quod vult accipere, quàm ipſum à quo vult accipere. Quid ergo, nullum præmium Dei? Nullum præter ipſum. Præmium Dei, ipſe Deus eſt. Hoc amat, hoc diligit : ſi aliud dilexerit, non erit caſtus amor.* Dieu ſeul eſt notre récompenſe, mais on ne jouit de lui que par la connoiſſance & par l'amour: ainſi l'amour de la récompenſe eſt l'amour de la connoiſſance & de l'amour de Dieu. Les appanages mêmes de la béatitude, ne ſont, comme on l'a déja dit, & comme on le dira dans la ſuite, que des modifications & des rehauſſemens de cet amour & de cette connoiſſance.

S. Auguſtin. in Pſ. 72. pag. 766. Idem in Pſal. 134. p. 1499.

Or

Or l'amour de Dieu, tel qu'il ſubſiſte réellement dans le cœur des juſtes, renferme l'amour de cet amour de Dieu futur, qui ſera ſi plein & ſi parfait. On ne peut aimer Dieu maintenant, & connoître que nous ſommes deſtinés à l'aimer ſi parfaitement, ſans aimer à l'aimer ainſi ; & l'on ne peut aimer à l'aimer dans l'autre vie, ſans l'aimer dès à préſent. Le même amour foncier, radical, total renferme ces deux rapports, quoiqu'ils ne ſe montrent point toujours en même temps dans nos actes. C'eſt pourquoi S. Paul, & après lui les ſaints Docteurs nous enſeignent, que *la charité eſpere* : ce n'eſt pas qu'on ne puiſſe eſpérer ſans charité, parce qu'on n'appelle l'amour de Dieu, charité, que lorſqu'il eſt dominant, & qu'on peut eſpérer avec un amour même non dominant; mais pour eſpérer il faut toujours un amour de Dieu, qui eſt le fond de l'eſpérance, & c'eſt avec cet amour même qu'on eſpere. Lorſqu'il eſt dominant & charité, c'eſt la charité même qui eſpere; & lorſqu'il eſt encore foible & audeſſous du dominant, c'eſt cet amour qui eſpere.

1. Cor. 13.

L'eſpérance, comme nous l'avons expliqué ailleurs, n'eſt que notre amour même, entant qu'il a un certain rapport vers l'objet futur. Il eſt donc bien clair que jamais, poſé l'état où nous ſommes, l'amour de Dieu, tel qu'il ſubſiſte habituellement dans le cœur des juſtes pendant le cours ordinaire de cette vie, ne peut être ſans eſpérance, ni ſans deſir des récompenſes futures.

Mais ce deſir de la récompenſe future, eſt un deſir très-chaſte & très-pur ; car c'eſt le deſir de l'amour de Dieu tel que nous l'aurons dans le ciel : & comme rien n'eſt plus pur qu'un tel amour, rien n'eſt plus pur auſſi que de le deſirer.

## PROPOSITION XXII.

Ce n'eſt qu'un ſeul & même amour, un amour foncier & total qui réunit en lui même tous ces rapports : mais il eſt bon de développer la nature de chacun d'eux. CHAP. VIII.

C'eſt cet amour total qui renferme & l'amour de Dieu, comme un être très-parfait, & l'amour de cet amour de Dieu, qui eſt notre bien & le don de Dieu, & l'amour de Dieu entant qu'il nous donne ce bien; mais diſtinguez par préciſion ces deux rapports, qui ſe trouvent dans le même amour, je veux dire, l'amour de Dieu comme bon en lui même, & l'amour de Dieu comme bon par rapport à nous, & vous trouverez qu'ils ont des motifs différens.

L'amour de Dieu comme bon en lui même, a pour motif la bonté abſolue de Dieu ; & l'amour de Dieu comme bon par rapport à nous, a pour motif le bien que Dieu nous fait.

Après cela réduiſez ces motifs & ces actes, & vous verrez qu'ils tendent tous au même point & ſe terminent enfin à Dieu, comme bon en lui même. J'aime Dieu à cauſe du bien qu'il me fait, le bien qu'il me fait eſt ſon amour, & ſon amour eſt ce par quoi je l'aime comme bon en lui même : c'eſt un circuit qui ſe retrouve toujours en Dieu, & qui ne vient que du pouvoir qui eſt dans l'ame de réfléchir ſur ſes actes, & de réfléchir encore ſur ſes réfléxions ; mais toutes ces réfléxions & ces retours ne compoſent au fond qu'un ſeul & même amour total.

Je fais la même opération ſur l'eſpérance, ſur le deſir de la récompenſe, ſur l'amour de Dieu comme celui qui eſt la cauſe de notre bonheur. C'eſt l'amour foncier & total qui aime Dieu dès à préſent, qui aime à l'aimer, qui, ſur la connoiſſance que nous avons que nous devons aſpirer à l'aimer plus parfaitement, aime à l'aimer ainſi ; & enfin ſur la connoiſſance que nous avons d'une part, que cet amour

Sect. IV. mour ſera notre bonheur, & que de l'autre, c'eſt Dieu qui eſt aſſez miſéricordieux pour nous le promettre, aime Dieu comme notre béatificateur.

Diſtinguez tous ces rapports & vous y trouverez des différences. L'amour de Dieu comme d'un objet aimé ſans penſer s'il eſt préſent ou abſent, eſt ce qu'on appelle amour d'une maniere plus étroite, & au ſens que le prennent quelquefois les philoſophes : l'amour de Dieu comme d'un objet dont on attend la jouiſſance, c'eſt-à-dire, l'amour de cet amour futur de Dieu eſt l'amour qui a rapport à l'eſpérance.

L'amour de Dieu comme béatificateur, eſt un amour dont le motif eſt le bonheur futur que nous attendons de Dieu, dont par conſéquent, le motif eſt un motif d'eſpérance, un motif d'intérêt.

Mais réduiſez ces motifs mêmes d'intérêt, auſſi bien que ces différens actes, & vous verrez combien ces motifs ſont légitimes, combien ils ſont purs, combien ces actes ſont parfaits, ou plûtôt combien il eſt vrai que ce ne ſont que des dépendances & des rapports du même amour. L'amour de Dieu comme béatificateur a pour motif notre bonheur & notre intérêt ; mais ce bonheur eſt l'amour même de Dieu, & un amour ſi pur qu'il n'a point d'autre motif que l'excellence & la perfection de Dieu même.

### Proposition XXIII.

Quoique dans l'état où nous ſommes l'amour de Dieu, tel qu'il eſt réellement dans le cœur, ne ſoit jamais ſans deſir du bonheur éternel, cependant il arrive ſouvent que les juſtes n'apperçoivent point actuellement ces deux rapports par une réfléxion diſtincte & marquée. Dieu qui tient dans ſa main le cœur de tous les hommes, tourne leur attention actuelle tantôt vers un côté, & tantôt vers un autre. Il en eſt à qui il montre plus les charmes de ce divin amour, le bonheur qu'il y a dès cette vie à prendre Dieu pour ſon partage, & à s'attacher uniquement à lui ; & il en eſt à qui il ne donne preſque point la vue de ce bonheur préſent, & qu'il conduit par des conſidérations plus ſeches & moins conſolantes. C'eſt une des ſources des aridités qu'on éprouve dans la vie ſpirituelle ; mais ce n'eſt pas la ſeule, comme il paroît par ce qui a été dit ailleurs.

### Proposition XXIV.

C'eſt une pratique très-pure & très-utile, dont les Saints ſe ſont ſervi dans les tentations, & les Martyrs dans leurs tourmens, de porter leur réfléxion actuelle ſur la récompenſe future : cette pratique eſt très-pure, comme il eſt viſible par toutes les réfléxions précédentes ; on ne peut douter que cette vue de la récompenſe ne ſe réduiſe à l'amour de l'amour de Dieu, ſoit préſent, ſoit futur.

Cette pratique eſt très-utile. Il eſt certain, comme on l'a montré, que quand nous ſaurions ne devoir poſſéder l'amour de Dieu qu'un moment, & que le moment d'après nous devrions être anéantis, nous ſerions toujours obligés d'aimer cet amour de Dieu, & de le conſerver aux dépens de tout, parce que c'eſt un bien préférable à toutes choſes. Toutefois quand nous conſidérons que cet amour n'eſt pas ſeulement un bien préſent, mais que c'eſt un bien que nous poſſéderons, & que nous poſſéderons avec une plénitude ineſtimable pendant toute l'éternité, cette réfléxion fortifie notre ame, elle la roidit, elle lui donne un nouveau courage pour aimer, en réuniſſant le préſent & le futur, & lui repréſentant par ce moien l'amour de Dieu comme plus aimable.

Si vous dépouilliez l'amour de Dieu de cette vue, ſi vous le priviez de ce renfort,

ſi

ſi vous le faiſiez paroître tout nud, ſans autre ſoutien que ceux du préſent, peut-être le cœur étant encore foible & la tentation violente, horrible, épouventable, auroit-on le malheur de ſuccomber; au lieu qu'on tient ferme lors qu'on raſſemble ſes forces, & qu'on met en œuvre toutes les armes que Dieu nous a miſes en main.

Une telle diſpoſition, il faut l'avouer, marque que ce cœur n'eſt pas encore fort parfait; ce n'eſt pas que la vue de la récompenſe future ſoit une vue qui ne ſoit point pure; mais c'eſt que l'amour que nous avons pour l'amour de Dieu conſidéré comme un bien préſent, n'eſt guere fort dans un cœur, lorſqu'il cede en vivacité à celui des biens paſſagers & périſſables, & que, s'il étoit ſeul, il ſe laiſſeroit ſurmonter. On n'a guere d'aſcendant & de ſupériorité ſur ſon ennemi, quand on a beſoin pour le vaincre de tant de préparatifs. L'amour de Dieu total & entier qui eſt dans le cœur, eſt encore foible lors que chacune de ſes parties, pour ainſi dire, par leſquelles il atteint différens rapports, a ſi peu de forces qu'elle ſeroit vaincue par une tentation.

Enfin il faut remarquer que quoique ce ſoit un acte très-pur d'aimer l'amour de Dieu comme futur, c'eſt-à-dire, de deſirer la récompenſe éternelle, c'eſt un acte néanmoins qui marque que nous ne poſſédons pas encore un tel amour, & que par conſéquent nous n'avons pas encore la perfection que nous eſpérons avoir un jour.

Voilà une longue digreſſion, mais elle n'eſt pas inutile, ni en elle-même, ni par rapport au ſujet; comme elle diſſipe beaucoup de nuages ſur la nature de l'amour de Dieu, elle donne à nos preuves une force toute nouvelle.

### THEOREME.

Dieu nous donne l'amour de Dieu par une opération prédéterminante.

I. PREUVE. Pour former en nous l'amour de Dieu, ou Dieu nous donne quelque choſe, ou il ne nous donne rien. On ne peut pas dire qu'il ne nous donne rien; car l'amour de Dieu étant la poſſeſſion de notre bonheur, nous nous donnerions tous ſeuls ce bonheur, ſi nous n'avions beſoin de rien pour l'acquérir. Si Dieu nous donne quelque choſe, ou c'eſt quelque choſe de diſtingué de l'amour, ou c'eſt l'amour même. Il ne ſuffit pas que Dieu nous donne quelque choſe de diſtingué de notre amour, ſoit une motion congrue, ſoit une délectation indélibérée, ſoit quelque autre être qui n'ait pas encore été inventé juſqu'ici, mais qui le ſera peut-être dans la ſuite; il faut que ce ſoit Dieu qui nous donne notre bonheur: or l'amour même de Dieu eſt formellement notre bonheur: donc il faut que Dieu opere en nous l'amour même: & il l'opere par une opération phyſique, puiſque c'eſt quelque choſe de réel; par une opération qui précede même notre amour, puiſque l'amour en eſt l'effet. CHAP. VIII.

Donc Dieu nous donne l'amour de Dieu par la prémotion phyſique.

II. PREUVE. Où l'ame puiſeroit-elle ſon bonheur, pour ſe le donner toute ſeule? Qu'on éxamine toutes ſes reſſources. Le puiſera-t-elle hors d'elle même? Mais les corps ne peuvent agir ſur les eſprits phyſiquement & immédiatement. Les corps d'ailleurs donneront-ils aux eſprits un bonheur qu'ils ne contiennent pas eux-mêmes? Puiſera-t-elle ce bonheur en elle même? Hélas! elle n'eſt que pauvreté & miſere. Si elle contenoit toute ſeule en elle même ſon bonheur, elle ne tarderoit guere à ſe le donner. De tous les êtres diſtingués de nous, il n'y a que Dieu qui puiſſe agir immédiatement & phyſiquement ſur l'eſprit, c'eſt donc à lui qu'il appartient de donner à l'ame ſon bonheur, en lui donnant l'amour de Dieu.

Sect. IV. Je ſai bien que l'ame étant active, elle produit ſon amour, mais il faut bien que ce ne ſoit que dépendamment de l'action prédéterminante de Dieu qui lui donne ſon bonheur, & fait qu'elle produit ſon amour.

III. Preuve. Qu'on ne diſtingue point en ceci l'amour d'amitié d'avec l'autre amour. Car peut-être paſſera-t-on aiſément condamnation pour une eſpece d'amour dans lequel on placera le bonheur; mais en revanche on ſe figurera une autre eſpece d'amour, amour différent de l'amour de jouiſſance, amour qui ne tient rien du bonheur, qui ſe porte tout au dehors, & qui ne rapporte rien à celui qui le poſſede; & qu'on s'imaginera que cet amour eſt tellement dans la poſſeſſion de l'ame, qu'elle n'a beſoin que d'elle même pour le placer, ou dans un objet ou dans l'autre. Mais après ce qui a été dit, une telle idée ne peut pas ſubſiſter, l'amour d'amitié eſt auſſi-bien l'intérêt de l'homme que tout autre amour, c'eſt une vraie complaiſance, c'eſt le bien de celui qui le poſſede; ainſi il faut raiſonner de ce genre d'amour comme de l'autre par rapport au beſoin de la prémotion phyſique pour nous aider à le former.

Si pour former ce genre d'amour on n'a beſoin que de ſoi-même, ou que d'un ſecours que nous aions toujours ſous la main, il doit nous en couter moins pour former une amitié nouvelle, ou pour en éteindre une ancienne, qu'il ne nous en coûte pour remuer la main à droit ou à gauche. Mais que c'eſt là peu connoître le cœur humain.

Eſſaiez donc ô vous, qui êtes dans cette penſée, de la vérifier par votre expérience. Pourquoi vous affliger de la mort de cet ami qui eſt ſéparé de vous pour toute votre vie? Pourquoi vous conſumer par la douleur & la triſteſſe? Pourquoi déranger toute votre conduite à cauſe de cet accident, en perdre le ſommeil, vous rendre incapable de vos fonctions, altérer votre ſanté? N'eſt-il pas vrai qu'un tel état vous accable, qu'il vous déconcerte, qu'il vous abbat, & que vous vous tiendriez heureux d'en être délivré? Que ne ſacrifiez-vous pas pour cela; que ne feriez vous pas, s'il ſuffiſoit de vous adreſſer à des perſonnes éclairés pour vous conſoler? Mais non; pourquoi ſortir de chez vous? Votre reſſource eſt toute dans vos mains: les principes que vous venez d'avancer vous offrent la plus prompte & la plus parfaite délivrance. Vous étes bien aſſuré qu'ils ſont vrais, & qu'ainſi il ne faut qu'un ſecours inefficace pour former ou détruire vos amours. Si vous balancez peut-être touchant l'amour divin, au moins n'en doutez-vous pas pour l'amour d'un ami; par le moien donc de ce ſecours vous avez ſur ces amours un droit auſſi étendu, un pouvoir d'équilibre, une auſſi grande facilité que pour remuer la main à droit ou à gauche. Que n'uſez-vous donc d'un ſi grand privilége? Détruiſez tout d'un coup cette amitié qui vous tourmente, ou tranſportez la dans ce moment vers un autre objet: tournez ſur une autre perſonne tout ce que vous aviez de tendreſſe pour celle que vous avez perdue: faites vous à l'inſtant un ami auſſi cheri & auſſi intime: donnez à votre amitié une place nouvelle & plus ſtable: perfectionnez la même: ajoutez y de nouvelles graces & de nouveaux charmes; le ſecret en eſt aſſûré ſelon vos principes, & l'on ne peut douter que ce ſecret ne ſoit plus aiſé, que tout ce qu'il y a de plus aiſé au monde.

Certainement la difficulté qu'on éprouve ſur ce point, les délais, pluſieurs degrés par leſquels il faut paſſer, toute la manœuvre du cœur dans les amitiés humaines, ſont une grande preuve contre les

les ſyſtemes qui n'admettent que des ſecours diſpoſés au gré de la volonté. Souvent on avoue que d'avoir de l'amitié pour une certaine perſonne, ce ſeroit notre devoir; que cette perſonne eſt ſûre, qu'elle eſt digne de notre confiance, digne de notre amitié; on tâche, on s'efforce, on réuſſit, j'en conviens; mais on ſent bien que ce n'eſt pas une affaire d'un jour ni de deux, que ce n'eſt que peu à peu que cette amitié ſe forme, qu'elle croît, qu'elle ſe fortifie, & que ce n'eſt pas dans un clin d'œil qu'elle arrive au plus haut degré, comme elle y arriveroit & ſans aucun effort, ſi l'on n'avoit beſoin que d'un ſecours verſatile: marque indubitable qu'il faut autre choſe, même pour les amitiés humaines, & que ce n'eſt point aſſez d'admettre un ſecours prédéterminant pour les actions ſaintes, puiſque les amitiés du genre dont nous venons de parler, amitiés même conformes à la concupiſcence demandent une ſemblable opération.

Mais pour revenir à l'amour de Dieu, il eſt bien ſûr que c'eſt par tous les genres d'amour qu'on jouit de cet objet ſuprême; qu'on jouit de Dieu par l'amour d'amitié, comme par l'autre genre d'amour; ou plutôt que l'amour de Dieu renfermant ce double amour, eſt ſelon ces deux parties la jouiſſance du véritable bonheur; jouiſſance parfaite ou imparfaite, ſelon l'état différent de cet amour, en ſorte que ſi dans cette vie on a beſoin de la prémotion pour former l'amour de Dieu, entant que cet amour eſt une jouiſſance imparfaite de Dieu, on en a auſſi beſoin pour former cet amour, entant que cet amour eſt un amour d'amitié; puiſque l'amour d'amitié eſt auſſi une jouiſſance.

IV. PREUVE. Dieu eſt le bien de mon ame. Mais comment peut-il être le bien de mon ame? Car le bien de mon ame eſt un avec mon ame: mon ame étant un être ſimple, tout ce qui eſt dans mon ame eſt de l'être même de l'ame; Dieu n'eſt point l'être de mon ame, ce ſeroit un blaſpheme de le penſer: Dieu n'eſt donc le bien de mon ame que parce qu'il produit dans mon ame quelque choſe qui ait ces trois qualités: 1. d'être dans l'ame, 2. d'être un bien, 3. d'être la poſſeſſion de notre bonheur, c'eſt-à-dire, notre béatitude formelle; car c'eſt Dieu qui eſt objectivement notre bonheur. Or il n'y a que la connoiſſance & l'amour de Dieu à qui ces trois qualités conviennent: 1. d'être un avec l'ame. 2. d'être un bien, 3. d'avoir Dieu pour objet & de le poſſéder. Donc Dieu donne à l'ame, non ſeulement la connoiſſance, mais auſſi l'amour de Dieu, & par là il la rend heureuſe & devient ſon bien. Prenons garde, ſi nous voulons ſuivre un autre ſyſteme, de nous égarer dans nos penſées, de tomber ſur la pierre de ſcandale, *Velut arguiè defendendo naturam & liberum arbitrium, quemadmodum philoſophi hujus mundi, qui vehementer egerunt ut putarentur vel putarent ſibi beatam vitam virtute propria voluntatis efficere.* S. Auguſtin & S. Alype lettre 186. à S. Paulin n. 37. CHAP. IX.

## CHAPITRE IX.

### *Du Plaiſir.*

### PROPOSITION I.

RIen n'eſt plus obſcur, plus ambigu, plus embaraſſé que la matiere des plaiſirs; le nom, la choſe, tout y eſt équivoque & ſuſceptible de diverſes notions.

Un ſeul ſentiment qui paroît ne renfermer qu'une choſe unique, ceſſe de paroître tel lorſqu'on l'enviſage de plus près.

Je prens pour éxemple de ce que j'avance, le ſentiment qu'éprouve un avare en

Sect. IV. lui même, lorſque rentrant dans ſa maiſon, il voit un de ſes débiteurs tenir dans ſa main une ſomme d'argent qu'il lui apporte: c'eſt un plaiſir pour cet avare, & un plaiſir des plus doux & des plus ſenſibles. Ce plaiſir eſt-il une impreſſion toute ſimple, cauſée par l'éclat & la beauté de l'or, ou par le ſon agréable d'un autre métail? Ce plaiſir qui paroît d'abord un ſentiment ſi ſimple, un ſentiment tout ſemblable aux autres plaiſirs que nous éprouvons en cette vie, qu'on le développe, qu'on en faſſe la diſſection, & l'on ſera étonné de voir la multitude de connoiſſances, d'amours, de ſentimens qui le compoſent.

Ce n'eſt point l'or en lui même qui cauſe un tel plaiſir dans cet avare. Sous ce regard, l'or n'eſt pas plus aimable que le verre; & pourvû qu'il ſoit riche, il s'embarraſſe peu de quoi il le ſoit. Ce n'eſt donc point l'or en lui même qui excite ce ſentiment, mais un million d'amours qui ſe nourriſſent avec cet or; une vie aſſurée, une vie douce, une vie indépendante, une vie honorable, c'eſt-à-dire, un aſſemblage d'amours dont l'ame eſt épriſe, & qu'elle cherche à maintenir par ce moien, ſur quoi elle a prononcé une infinité de jugemens, qu'elle conſerve tous faits dans le ſecret de ſon être. Tout cela ſe réveille à la vûe de cet or, outre pluſieurs conſidérations préſentes qui viennent s'y joindre, que cette dette paroiſſoit deſeſpérée, que cette ſomme vient fort à propos pour conſommer telle affaire &c. en ſorte que le ſentiment particulier de cet avare, n'eſt que le tiſſu & le produit de toutes ces connoiſſances, de tous ces amours, qu'il contient en lui même tous ces rapports, & qu'il les découvrira à quiconque voudra ſe donner la peine de déméler tant de replis. Il en faut dire autant du ſentiment d'un ambitieux à l'occaſion d'un évenement qui intéreſſe ſa fortune; d'un joueur à l'aſpect d'un coup heureux; d'un chaſſeur qui voit lever ſon gibier: tous ces ſentimens ont plus d'étendue, & renferment plus de choſes qu'on ne ſeroit porté à le croire d'abord: & c'eſt ce que je veux conclurre dans cette propoſition.

## Proposition II.

Pour venir enſuite à un détail plus précis, je remarque d'abord dans les mouvemens indélibérés qui s'excitent en moi, par rapport aux biens de la terre, j'y remarque, dis-je, deux choſes; 1. un plaiſir, 2. un mouvement, une pente, une inclination vers ce plaiſir.

Dans un mouvement indélibéré je ſens dans mon ame, & le plaiſir de la bonne chere, & une certaine envie auſſi indélibérée de jouir du plaiſir de la bonne chere.

Cette diſtinction pourroit peut-être paroître trop mince & trop ſubtile, mais l'éxemple ſuivant en découvrira l'importance. Deux hommes aſſis à la même table ſentent, je le ſuppoſe, un égal plaiſir, excité par les mets délicieux qu'on leur préſente: il y en a un qui eſt très tempérant, & qui a travaillé toute ſa vie à réprimer ſa cupidité, l'autre qui s'y eſt abandonné ſans frein & ſans meſure. Si le mouvement indélibéré qui s'excite dans ces deux perſonnes eſt égal par rapport à la ſenſation de plaiſir, il peut arriver qu'il ſoit bien différent par rapport à la pente & à l'inclination auſſi indélibérée qui les porte à jouir de ce plaiſir. L'un s'y ſent porté avec une ardeur & une vivacité incroiable, & l'autre ne s'y ſent porté que plus foiblement: c'eſt que ce mouvement actuel d'inclination vers le plaiſir eſt un acte indélibéré de la concupiſcence, qui eſt plus forte dans l'un que dans l'autre, quoique la ſenſation ſoit égale dans tous les deux.

Or

Or ſur cela même il eſt aiſé de remarquer mille variétés; quelquefois un homme tempérant a la ſenſation plus forte qu'un débauché, dont les organes ſont émouſſés; & cependant le mouvement indélibéré eſt plus fort dans le débauché, à cauſe de la pente plus violente qu'il a vers les plaiſirs. Quelquefois même dans un juſte qui a une ſenſation égale dans le moment A & dans le moment B, la tentation ſera plus forte dans le moment B que dans le moment A; parce que la concupiſcence ſe réveille plus fortement, & qu'elle agit plus ſelon ſon étendue dans un moment que dans l'autre.

Preuve inconteſtable qu'il faut diſtinguer deux choſes dans un mouvement indélibéré, dont l'une eſt une ſenſation pure, l'autre eſt un mouvement, une inclination à jouir de cette ſenſation agréable, c'eſt-à-dire, un acte de cette concupiſcence qui eſt une pente générale vers les faux biens. Si ce mouvement n'étoit qu'une choſe unique, s'il étoit ou tout entier ſenſation, ou tout entier inclination vers le plaiſir, il n'arriveroit jamais que la ſenſation étant moindre, le mouvement indélibéré fût plus fort, ou que la ſenſation étant plus forte, le mouvement indélibéré fût moindre. Ces deux choſes ſe réuniſſent donc enſemble, & ſe combinent différemment dans un ſeul mouvement indélibéré; & l'on voit que S. Auguſtin, qui eſt celui de tous les auteurs du monde qui a le mieux connu la volonté de l'homme; on voit, dis-je, que ce Pere a fort bien connu la différence de ces deux choſes: il faudra en rapporter quelques paſſages dans la ſection ſuivante au ſujet de la concupiſcence.

Il n'eſt pas étonnant qu'on appelle ces mouvemens, *deſideria carnis*, des deſirs indélibérés, des mouvemens, comme le diſent les Théologiens, & des actes vitaux; puiſque ce ſont des actes de la concupiſcence, qui eſt en nous une inclination vers les biens de la terre. Au reſte comme ce plaiſir & ce mouvement indélibéré vers le plaiſir ſe réuniſſent dans le même moment, on les confond enſemble, & on donne à l'un & à l'autre le nom de plaiſir & de délectation. CHAP. IX.

## PROPOSITION III.

Nos plaiſirs mêmes ſont des modifications qui appartiennent à quelques amours, ſoit délibérés, ſoit indélibérés: rappellons ici ce qui a été dit dans la ſection précédente touchant les ſentimens.

J'y ajoute encore quelques réfléxions.

Tantôt on connoît la matiere ſans la voir, & tantôt le ſentiment de la vue eſt ajouté à la connoiſſance. Il en eſt de même de nos amours. Tantôt on aime une perſonne ſans reſſentir en ſoi un ſentiment de tendreſſe, & tantôt ce ſentiment de tendreſſe eſt ajouté à l'amour; tantôt on aime la vengeance, ſans reſſentir dans ce moment même un ſentiment ſi vif & ſi marqué de vengeance, & tantôt ce ſentiment vif ſe joint à cet amour; tantôt on aime un fruit ſans reſſentir actuellement le goût de ce fruit, & tantôt ce plaiſir eſt joint avec l'amour.

Le ſentiment de tendreſſe a rapport à l'amitié même, le ſentiment de vengeance, à l'amour de la vengeance, le plaiſir de ce fruit, à l'amour pour ce fruit. Il eſt ſi vrai que le ſentiment de tendreſſe a rapport à l'amitié même, & un rapport prochain & immédiat, que je ſens que c'eſt mon amitié même qui eſt revétue de ce ſentiment, & que c'eſt à elle que je l'attribue.

Pourquoi entre l'amitié & le ſentiment de tendreſſe y a-t-il plus de rapport qu'entre la connoiſſance que j'ai du cercle, & l'amour que j'ai de la miſéricorde? Eſt-ce parce que l'amitié & le ſentiment de tendreſſe ſont tous les deux dans mon ame

que

Sect. IV. que j'attribue l'un à l'autre? A ce compte je devrois auſſi attribuer la connoiſſance du cercle à l'amour de la miſéricorde, parce que mon ame a ces deux modifications. Eſt-ce parce que le ſentiment de tendreſſe a pour objet cet ami, & que cette amitié a auſſi le même objet? Mais lorſque je voi mon ami ou en plein ſoleil, ou à la lune, & que je l'aime, ces ſenſations diverſes ont le même objet que mon amitié, & n'ont point de rapport avec cette amitié.

Ce qui fait donc le rapport de ce ſentiment avec l'amitié, n'eſt pas ſeulement que ces deux choſes ont le même objet, ce n'eſt pas non plus que ce ſont deux modifications qui appartiennent à l'ame; ce ne peut donc être autre choſe, ſinon que ce ſentiment de tendreſſe appartient à l'amitié même, que c'eſt une modification de l'amitié, dont l'amitié ſe trouve en certains momens revétue, & en d'autres momens dépouillée: & c'eſt tout ce que je prétens, que nos plaiſirs ſont des appannages de l'amour, en ſorte que c'eſt l'amour même qui ſe trouve modifié, relévé, revétu par les ſentimens de plaiſir. N'oublions pas que cet amour eſt tantôt délibéré, & tantôt indélibéré, & que les prémiers mouvemens d'amours, ſont revétus de ſentimens auſſi bien que les autres peuvent l'être auſſi.

Conſultez vous vous mêmes; réfléchiſſez attentivement ſur la qualité d'un de ces mouvemens indélibérés qui s'élevent dans votre ame; il me ſemble que vous découvrirez la vérité de ce que j'avance. Ce mouvement indélibéré qui s'excite en vous lors que vous mangez ce fruit ſi excellent, enviſagez-le par ces divers côtés. Ne voiez-vous pas d'abord que vous étes porté à aimer ce plaiſir? Voilà déja un acte d'amour indélibéré pour les plaiſirs ſenſibles. Ne voiez-vous pas en ſecond lieu, que vous étes porté à aimer le fruit même? Voilà encore un acte indélibéré d'un autre amour. Le prémier amour a pour objet le plaiſir, le ſecond amour a pour objet ce fruit même. Cette ſeconde impreſſion, direz-vous, n'eſt pas un acte indélibéré d'amour: mais pourquoi n'en ſeroit-elle pas un? Ce qui vous porte vers ce plaiſir, vous dites que c'eſt un mouvement indélibéré d'amour du plaiſir; & pourquoi ce qui vous porte vers l'objet même, ne direz-vous pas que c'eſt un mouvement indélibéré de l'amour de l'objet même? Si vous refuſez de croire que ce qui vous porte vers l'objet eſt un mouvement indélibéré d'amour, je refuſerai de croire, que ce qui vous porte vers le plaiſir en ſoit un.

Il me paroît donc que nos ſentimens & nos plaiſirs appartiennent à quelque amour, & qu'ils en ſont l'appannage & la modification.

Après tout ſur ces matieres ſi embarraſſées, j'aimerois mieux écouter le ſentiment des autres, que de hazarder le mien.

## Proposition IV.

Tous nos amours peuvent être revétus de ſentimens.

Dans un même mouvement indélibéré pluſieurs amours ſe reuniſſent & ſe font appercevoir, comme on vient de le dire: l'amour indélibéré de l'objet de ce fruit délicieux, l'amour indélibéré du plaiſir de cet objet, j'ajoute encore ici, l'amour du bien-étre de notre corps s'y rencontre quelquefois: on ſent non ſeulement le plaiſir de ce fruit, mais on ſent le bien qu'il fait à toute notre machine, un certain rafraichiſſement intérieur, le bon accueil que lui fait notre eſtomach; or cette diſpoſition de la machine ſe fait ſentir à l'ame, comme nous l'avons dit en parlant des paſſions.

Et en ceci peut-on ne point admirer la ſageſſe

ſageſſe de notre Créateur, qui voulant unir l'ame avec le corps, & faire dépendre notre corps des corps extérieurs, réunit dans un ſeul mouvement des impreſſions par rapport à tous ſes objets? Mais en même temps peut-on ne pas déplorer l'état miſérable dans lequel nous ſommes tombés, & les pertes ineſtimables que nous avons faites, lorſqu'on penſe que ces mouvemens ſi féconds & ſi riches en divers rapports, maintenant n'en ont aucun avec Dieu qui eſt le principe & la fin de toutes choſes; & que notre ame eſt déchue de cet état heureux dans lequel toutes les parties de ſon être la conduiſoient, lorſqu'elle le vouloit, à l'être ſupreme; mais réſervons à parler de cette matiere dans ſa place naturelle.

Ce que je dis maintenant c'eſt, que ſi nous éprouvons que les mêmes amours en nous mêmes ſont tantôt revétus, & tantôt dépouillés de ſentimens, nous pouvons juger par là qu'il n'y a aucun amour dans notre ame, ſoit délibéré ſoit indélibéré, qui ne puiſſe être de même. Ce que j'ai dit ſur la connoiſſance revient ici tout entier.

### Proposition V.

L'amour de Dieu a des plaiſirs qui lui ſont propres, & dont il peut être revétu. Eſt-ce donc, dit S. Auguſtin, *que les ſens corporels auront leurs plaiſirs, & que l'eſprit n'aura pas les ſiens? Si l'eſprit n'a pas des plaiſirs qui lui ſoient propres, pourquoi eſt-il écrit, Que les enfans des hommes eſpereront ſous l'ombre de vos ailes, qu'ils ſeront enyvrés par l'abondance qui eſt dans votre maiſon, & que vous les ferez boire dans le torrent de vos délices?*

Tract. 26. in Joan.

Ces délices ſeront bien différentes de ces plaiſirs mortels, fades, & groſſiers que nous éprouvons par rapport au corps; elles ſont d'un ordre plus pur & plus parfait. Quoique nous n'aions point d'idée de celles qui ſont le partage de l'autre vie, & que celles que les juſtes mêmes éprouvent dans l'état préſent, ne ſoient que comme des étincelles, par rapport à cette grande lumiere, quelques gouttes qui découlent de ce fleuve de conſolation & de paix; que ce ſoit d'ailleurs des impreſſions rapides & paſſageres, des éclairs qui ne brillent qu'un moment dans le cœur des juſtes; quoique, dis-je, par ces raiſons & d'autres encore il ne ſoit pas poſſible de concevoir le bonheur de l'autre vie, nous concevons néanmoins qu'il ſera extreme; puiſque l'ame toute entiere ſera inondée, toute ſa capacité remplie, & que toutes les parties de ſon être, ſes deſirs les plus inſatiables, les plus vifs, les plus profonds, qu'en un mot tous les degrés de ſon amour ſeront ennoblis, enrichis, rehauſſés, ou, pour mieux dire, pénétrés & abreuvés par ces plaiſirs ineſtimables. Chap. IX.

### Proposition VI.

Comme par notre eſprit nous pouvons ſéparer des choſes qui ſont réellement unies, il peut arriver dans cette vie que, lorſqu'on a un mouvement indélibéré pour Dieu, qui eſt revétu d'une modification de plaiſir, on aime ce plaiſir uniquement, & qu'on ne ſuive pas le mouvement de ce ſaint amour. Alors on conçoit deux choſes; la prémiere, qu'une telle action ſeroit un abus du ſaint plaiſir & de la grace de Dieu; la ſeconde, que nous reſiſterions au ſaint mouvement d'amour qui nous porteroit vers Dieu.

### Proposition VII.

Paſſons à une queſtion très importante, que eſt de ſavoir ſi nous agiſſons toujours ſelon ce qui nous fait le plus de plaiſir.

Pour me mettre pleinement au fait de cette queſtion, je vais encore faire plu-

Sect. IV. ſieurs diſtinctions qui démêleront ce qu'elle peut renfermer de vrai ou de faux. Je diſtingue donc en prémier lieu l'actuel d'avec l'habituel. Ce ſeroit une étrange folie de s'imaginer qu'on agît toujours ſelon ce qui fait plus de plaiſir habituellement; car ſouvent on n'agit pas ſelon l'amour qui domine habituellement dans le cœur, témoin les péchés véniels.

On n'agit actuellement que ſelon ce qui eſt actuellement apperçu, & ſouvent nos amours mêmes dominans ne le ſont point: ceci eſt indubitable.

### Proposition VIII.

Dans l'état où nous ſommes, nous éprouvons certains mouvemens, qui s'élevent en nous tout d'un coup, ſans que nous les aions excités par un acte antérieur.

Alors nous avons ce mouvement actuel, & nous avons auſſi le pouvoir de délibérer; je dis le pouvoir de délibérer. Délibérer, c'eſt former au dedans de ſoi même une eſpece de conſeil, où l'on conſidere ſi l'on doit agir, ou ſi on ne le doit pas; où l'on compare ce mouvement actuel avec les autres mouvemens actuels, & les portions de notre ame qui doivent être conſultées pour l'action, & où l'on informe à charge & à décharge ſur ce qui ſe préſente à faire. Or de ces comparaiſons on en fait tantôt plus, tantôt moins: plus les paſſions ſont violentes, moins on conſidere ce qui devroit nous retenir; & pour être coupable, il n'eſt pas néceſſaire qu'on ait fait toutes ces comparaiſons, il ſuffit qu'on ait pu & dû les faire, & qu'on y ait manqué.

Il eſt vrai qu'il y a des perſonnes qui ne peuvent point faire ces comparaiſons, comme celles qui ſont en délire, qui n'ont pas l'uſage de raiſon, & qui ne ſont pas capables de mériter ou de démériter; il eſt vrai encore qu'il y a des cas où par proportion on peut moins faire ces comparaiſons: mais ce n'eſt pas le lieu de traiter ce point; celui qui ſonde les cœurs, ſait parfaitement démêler toutes ces différences. Ici je conſidere un mouvement de cupidité, qui s'éleve en nous tout d'un coup, & je le conſidere en faiſant abſtraction ſi l'homme a pu ou n'a pas encore pu le comparer avec les autres.

Car lorſque ce mouvement s'éleve dans l'ame, je puis diſtinguer deux choſes; ce mouvement même, & le pouvoir qui eſt dans l'ame de délibérer actuellement ſur ce mouvement préſent. Or je conçois qu'il faut que ce mouvement éxiſte dans l'ame, pour pouvoir délibérer ſi on le desavouera ou non, & pour le comparer avec les autres mouvemens actuels. C'eſt en conſidérant ce mouvement dans ce point de vue antérieur à la déliberation préſente, que je l'appelle un mouvement indélibéré & non délibéré; & c'eſt en ce ſens que je dis qu'il précede la délibération.

### Proposition IX.

Dans le mouvement même indélibéré, qu'on prend ordinairement dans ſon tout, & auquel on donne le nom de plaiſir, je diſtingue ce qui eſt proprement & particulierement plaiſir, d'avec le mouvement indélibéré d'amour & d'inclination pour ce plaiſir, & ſur cela je dis deux choſes.

1. Il n'eſt pas vrai que nous agiſſions toujours ſelon le plus grand plaiſir, en prenant ce plaiſir ſelon cette ſignification plus reſſerrée. Je ſuppoſe un homme qui ſoit tenté de prendre le plaiſir d'un concert, ou d'aller à un repas magnifique; le plaiſir de ce concert eſt préſent, je ſuppoſe qu'actuellement il y aſſiſte; la ſenſation eſt très vive, elle a cinq degrés de force; mais c'eſt un homme qui n'a pas grand goût pour la muſique: ainſi le mouvement d'amour indélibéré qui le porte à continuer d'entendre ce concert, n'eſt auſſi

auſſi que de cinq degrés. Au contraire le plaiſir du repas futur, un certain avant-goût excité à l'occaſion d'un mouvement du corps, ce plaiſir, dis-je, eſt une ſenſation aſſez foible, elle n'a qu'un degré de force; mais c'eſt un débauché dont l'ame eſt plongée dans la crapule, & le mouvement d'amour indélibéré qui le porte vers le plaiſir du repas, eſt un mouvement de vint degrés de force; il me paroît que dans cette conjoncture le débauché quittera le concert pour le repas, & qu'il ne ſuivra pas le plus grand plaiſir, en prenant le mot de plaiſir dans cette ſignification plus reſſerrée, mais qu'il ſuivra le mouvement indélibéré, qui, à tout prendre, eſt le plus fort.

Pour connoître même l'effet que feront les plaiſirs ſur la volonté, il faut conſidérer comment ils nous ſont préſentés; car tout mérite d'être peſé, le degré actuel de plaiſir, ſa certitude, ſa longueur, ſa proportion avec nos autres amours. Tel plaiſir a trois degrés de vivacité actuelle, c'eſt le plaiſir de boire une taſſe d'une liqueur delicieuſe: en voici un autre, qui n'a que deux degrés de vivacité; mais il durera pluſieurs jours, c'eſt le plaiſir de la chaſſe. Qui peut douter que ſi un homme de plaiſir, eſt obligé d'opter entre les deux, ce dernier ne l'emporte ſur le prémier, ſuppoſé que l'un & l'autre ſoit montré à cet homme ſous ce double regard? Il n'eſt donc pas vrai que nous agiſſions toujours ſuivant le plus grand plaiſir, grand ſeulement par rapport au degré actuel de la ſenſation, lorſqu'il y a un autre mouvement indélibéré actuel qui, à tout prendre, eſt plus conſidérable.

Par là on peut concevoir l'avantage des dégoûts que Dieu répand ſur les plaiſirs de la terre. Car ce ſentiment de plaiſir ſenſible ſi vif & ſi piquant ne ſera plus la même impreſſion ſur l'ame, quand il nous ſera préſenté avec la penſée de ces amertumes qui en ſont les ſuites; il ne nous ſera pas même autant d'impreſſion qu'un plaiſir céleſte, plus foible, à la vérité, par rapport au ſentiment actuel, mais repréſenté comme quelque choſe de ſolide, de durable, ſans trouble, ſans amertume, & devant être ſuivi, ſi l'on y conſent, d'un bonheur éternel. On voit donc combien les dégoûts & les amertumes que Dieu répand ſur les plaiſirs de la terre, contribuent à notre bien, en ce que diminuant l'effort du mouvement ſéducteur, il arrive que celui de la grace devient le plus fort. CHAP. IX.

## PROPOSITION X.

La ſeconde choſe que j'ai à dire ſur cela, c'eſt qu'en prenant même le plaiſir dans cette ſignification etroite, il paroît qu'il n'eſt pas impoſſible que nous agiſſions ſans plaiſir. Alors nous agirions ſans plaiſir, mais non pas ſans mouvement indélibéré: voici un éxemple qui éclaircit ma penſée. Je ne voi pas qu'il ſoit impoſſible qu'il s'éleve dans l'ame un mouvement de concupiſcence, un deſir indélibéré, par éxemple, d'aller ſe livrer au plaiſir de boire. Ce deſir indélibéré peut n'être accompagné d'aucune ſenſation préſente; car, comme nous l'avons dit, il peut y avoir des amours dépouillés de ſenſation, & c'eſt ce qu'il eſt aiſé de prouver par un autre éxemple que j'ai déja touché.

Un débauché & un homme tempérant ſentent tous les deux le même plaiſir dans un repas, un plaiſir de quatre degrés, je le ſuppoſe: le débauché eſt porté à aimer le plaiſir de ce repas par un mouvement de vint degrés, & l'homme tempérant par un mouvement beaucoup moins violent; il eſt donc vrai que le plaiſir ſenſible & l'amour indélibéré ne ſe correſpondent pas l'un à l'autre avec une parfaite juſteſſe, que le plaiſir étant le même dans ces deux

Sect. IV. perſonnes, le mouvement d'amour indélibéré eſt plus fort dans l'un que dans l'autre. Le plaiſir n'a que quatre degrés, & le mouvement indélibéré en a vint, l'amour peut croître ſans que ce plaiſir croiſſe auſſi; & le plaiſir peut décroître ſans que l'amour diminue. On peut donc croire auſſi, qu'il peut y avoir quelque mouvement indélibéré d'amour qui ne ſoit pas revétu de ce plaiſir : pour lors on ne laiſſeroit pas d'agir. Cet yvrogne, dans lequel il s'éleve un deſir indélibéré de ſa paſſion, tel qu'on l'a ſuppoſé, conſentira à l'aſſouvir : mais dans cette hypotheſe même, ſi l'on agiſſoit ſans plaiſir, en prenant le plaiſir dans cette ſignification, au moins n'agiroit-on pas ſans mouvement indélibéré ; & ce mouvement indélibéré eſt appellé plaiſir, ſuivant la notion commune.

### Proposition XI.

Non ſeulement des mouvemens indélibérés peuvent ſe trouver actuellement en concurrence pour la même action avec d'autres mouvemens indélibérés, mais auſſi avec des amours délibérés.

Au milieu de la priere la plus fervente, dans le temps qu'on s'applique à Dieu avec une entiere délibération, on n'éprouve que trop ſouvent certains mouvemens de concupiſcence qui s'élevent en nous, & qui font effort pour nous détourner.

Mais n'oublions pas que dans ce cas même il eſt très vrai, en un ſens que j'ai déja expliqué, que l'on compare ce qui fait plaiſir avec ce qui fait plaiſir: car l'amour fait plaiſir par lui même.

### Proposition XII.

Il peut arriver que deux mouvemens d'amour contraires ſe trouvent actuellement dans l'ame, ſans qu'on ſoit dans le cas d'opter entre l'un & l'autre.

Lorſqu'on croit pouvoir conſerver ces deux amours, on agit ſelon tous les deux. Si un homme eſt tenté d'ambition & d'avarice, & qu'il ſe préſente à lui un emploi qui ſoit & lucratif & honorable, ces deux amours ſe réuniront pour le lui faire accepter.

Rien n'eſt plus ordinaire à l'homme que de raſſembler divers motifs & de ſatisfaire divers amours. Dans la piété même, outre le ſaint amour qui nous anime, il n'arrive que trop ſouvent que des amours profanes & contraires à l'amour de Dieu viennent ſe mêler dans l'action, & y prendre une part, tantôt plus grande & tantôt moindre.

S'il falloit choiſir entre ces deux amours, ſi l'on propoſoit à celui en qui on les ſuppoſe, de lui enlever l'un ou l'autre, il ne tarderoit pas à abandonner le plus petit pour le plus grand.

S'il faiſoit une attention expreſſe que c'eſt aux dépens du plus grand amour, qu'il favoriſe le plus petit, & qu'en cela, au lieu qu'il s'imagine gagner des deux côtés, ou au moins plus gagner que perdre, au contraire il perd plus qu'il ne gagne, il ne manqueroit pas encore de ſacrifier le petit amour au plus grand.

Mais parce qu'il s'imagine trouver ſon avantage à les reunir tous deux, il agit ſelon tous les deux.

La raiſon de ceci ſe réduit à celle que nous allons déduire dans la propoſition ſuivante; c'eſt qu'on préfere toujours un plus grand bien à un moindre, lors donc qu'on croit pouvoir conſerver deux amours oppoſés, & qu'on ne ſe croit pas dans l'obligation d'opter entre l'un & l'autre, alors on agit infailliblement ſelon tous les deux ; car on croit qu'un ſeul de ces amours feroit un moindre bien qu'ils ne font tous les deux.

Ce même principe nous doit faire penſer tout autrement du choix entre deux moiens égaux. Quand même l'on verroit

roit que ces deux moiens ne ſont point incompatibles, & qu'on peut les prendre tous deux en même temps, ſi néanmoins on voit qu'un ſeul nous procure notre fin auſſi pleinement & auſſi certainement que tous les deux, on ne peut pas dire qu'infailliblement on prendra l'un & l'autre. Car on ne regarde pas ces moiens en eux mêmes comme un bien; par eux mêmes ils ne nous ſont aucun plaiſir, ce n'eſt que par rapport à la fin qu'on les regarde; ſi l'on pouvoit atteindre à la fin ſans prendre de moiens, on n'en prendroit aucun: ſi donc un ſeul de ces moiens nous procure la fin auſſi pleinement & auſſi certainement que l'un & l'autre, l'on ne peut pas dire qu'infailliblement il arrivera qu'on les choiſiſſe tous deux.

Mais par rapport à l'amour de la fin, comme cet amour fait plaiſir par lui même, ſi l'on croit pouvoir conſerver en même temps deux amours, quoique contraires en eux mêmes, ou ſi l'on croit plus gagner que perdre en agiſſant ſelon tous les deux, ou enfin ſi l'on ne fait point réfléxion à cette imcompatibilité, l'on agira infailliblement ſelon les deux.

### Proposition XIII.

Il n'en eſt pas de même dans le cas où il faut opter, & où l'un de ces amours contraires eſt appliqué à l'autre, c'eſt-à-dire où l'on veut par l'un s'oppoſer à l'autre.

En ce cas on agira ſelon le plus fort ſeulement, & par conſéquent ſelon ce qui fait le plus de plaiſir. Car une choſe nous paroît notre plus grand bien, à proportion de ce que nous l'aimons; ſi donc on n'agiſſoit pas ſelon le plus grand amour, mais ſelon le plus petit, on préféreroit un petit bien connu comme tel, au plus grand bien auſſi connu comme tel. Or c'eſt ce qu'on ne peut prétendre. Car comme on ne ſe porte jamais au mal aperçu comme mal, de même on ne préfere jamais le plus petit bien aperçu comme tel, au plus grand bien aperçu comme tel; & par conſéquent on agit, ſelon l'amour qui eſt actuellement le plus fort: par conſéquent encore il eſt vrai qu'on agit ſelon ce qui fait le plus de plaiſir. Chap. IX.

Lors donc qu'il s'éleve un mouvement indélibéré de concupiſcence, & que l'homme en délibérant ne le ſurmonte pas par un amour contraire formé avec le ſecours de Dieu, alors infailliblement il commet le péché. Car de prétendre que, poſé un mouvement de grace ſi fort qu'on puiſſe le concevoir, quoiqu'il n'y ait dans l'ame qu'un mouvement très foible de cupidité: ou que, poſé un mouvement de cupidité ſi fort qu'on puiſſe le concevoir, ſans qu'il y ait dans l'ame aucun mouvement d'amour de Dieu, de prétendre, dis-je, que dans ces occaſions il eſt incertain ſi on agira ou ſi on n'agira pas, ſi on péchera, on ſi l'on ne péchera pas, & qu'il eſt également ſans inconvénient que, cela poſé l'un ou l'autre arrive, c'eſt une prétention que nous détruirons, lorſque dans la ſeptime ſection nous parlerons de l'équilibre: c'eſt pourquoi il n'eſt pas néceſſaire de charger cette propoſition de diverſes ſortes de preuves, qui trouveront alors une place plus naturelle.

### Proposition XIV.

Lors même qu'on ſe détermine à ſuſpendre ſon jugement & ſa déciſion ſur quelque point, on agit ſelon ce qui fait le plus de plaiſir.

Car ou l'on fait cette détermination ſans le vouloir, ou en le voulant. On ne peut pas dire que ce ſoit ſans le vouloir. Où il n'y a nul vouloir, il n'y a nulle détermination. Si même l'on s'imaginoit qu'un homme uſant de ſa raiſon ne commetteroit aucun péché, en demeurant dans une telle ſuſpenſion, lorſqu'il s'éleve en lui un mouvement d'amour mauvais, &

Sect. IV. en ſupprimant abſolument tout acte nouveau de ſa volonté, pour le deſavouer, quelle ſuite cette doctrine n'auroit-elle pas pour la morale? Ne croiroit-on pas pouvoir en ſureté de conſcience laiſſer ſubſiſter dans ſon ame tous les mouvemens de concupiſcence qui s'y éleveroient, en ne ſe mettant point en peine de les deſavouer, mais ſe tenant dans cet état paſſif & dans cette ſuſpenſion d'acte? Nous détruirons ailleurs une telle prétenſion par les preuves que nous apporterons contre la néceſſité de l'équilibre.

Si c'eſt en le voulant qu'on ſe détermine à ſuſpendre ſa déciſion, c'eſt donc en aimant cette ſuſpenſion, & en l'aimant par un amour plus fort & qui fait plus de plaiſir que le mouvement qui nous porte à décider.

Mais il faut prendre garde que cette ſuſpenſion de jugement, de déciſion, d'amour eſt une négation de ces actes, qui n'eſt point par conſéquent aimable par elle même, parce que c'eſt une négation de bien. On ne la fait donc que par un autre amour, auquel on s'imagineroit donner atteinte, ſi on faiſoit un acte particulier dans cette occaſion. Un joueur eſt occupé de ſon jeu, on lui préſente un autre divertiſſement qui ſeroit peut-être de ſon gout, & qui peut-être n'en ſeroit pas; quoiqu'il en ſoit, d'y faire attention cela le troubleroit dans ſon jeu, il laiſſe ce divertiſſement pour ce qu'il eſt, & ne veut prononcer ni pour ni contre; il le détourne & ſe débaraſſe de toute penſée ſur cela; mais ce n'eſt pas, comme il eſt viſible, en choiſiſſant poſitivement cette ſuſpenſion d'acte pour elle même, ni en préférant cette ſuſpenſion d'acte à un plus grand bien connu comme tel; mais c'eſt par amour pour le jeu, & parce qu'il a préféré la penſée du jeu, en la regardant comme ſon plus grand bien, à cette autre penſée qu'il regarde comme un moindre bien.

## Proposition XV.

Cette maxime, qu'on agit ſelon ce qui fait le plus de plaiſir, n'a point lieu dans le choix des moiens égaux. Il ne faut ici que l'expérience pour nous en convaincre. Un homme du monde préfere la chaſſe à la promenade, & c'eſt en trouvant plus de plaiſir dans l'une que dans l'autre. Au contraire il choiſit d'aller chaſſer à droit plutôt qu'à gauche, lorſqu'il fait également bon dans l'un & l'autre endroit, ſans trouver plus de plaiſir dans le choix de l'un que dans celui de l'autre. Il eſt vrai que l'amour de la chaſſe influe dans le choix des moiens, que ce chaſſeur n'auroit point voulu aller chaſſer à droit plutôt qu'à gauche, s'il n'avoit voulu chaſſer. Il eſt vrai de plus que, lorſque les moiens nous ſont repréſentés comme uniques ou inégaux, l'amour de la fin nous fait choiſir infailliblement ou le moien unique, ou celui qui eſt aperçu comme le meilleur; mais lorſqu'ils ſont repréſentés comme égaux, alors l'amour de la fin n'incline pas à choiſir infailliblement l'un plutôt que l'autre: mais auſſi le choix d'un de ces moiens plutôt que de l'autre ne ſuppoſe-t-il pas lui même, ni plus, ni moins de mérite, ni de démérite. Il eſt égal de donner l'aumône avec telle piece d'argent ou avec telle autre qui eſt toute ſemblable, comme nous le dirons encore dans la ſuite.

Touchant ces matieres j'aperçois encore un grand nombre de queſtions qu'on pourroit former; mais ſouvenons-nous de notre meſure, & aiant ſi peu de lumieres, je dois me renfermer dans des bornes étroites.

Il faut ſeulement apporter à cette occaſion la preuve de S. Auguſtin qui regarde directement l'amour de la fin. *Quis animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? Aut quis habet in poteſtate ut vel occurrat quod eum delectare poſſit, vel delectet cùm* Lib. 1. quæſt. 2. ad Simplician. n. 21.

n. 221 *cùm occurrerit ?* Et plus-bas : *Voluntas ipſa niſi aliquid occurrerit quod delectet, atque invitet animum, moveri nullo modo poteſt. Hoc autem ut occurrat, non eſt in hominis poteſtate.*

Lib. de ſpirit. & lit. c. 35. Et ailleurs. *Quis neſciat*, dit-il, *non eſſe in hominis poteſtate quid ſciat, nec eſſe conſequens, ut quod appetendum cognitum fuerit, appetatur, niſi tantùm delectet, quantùm diligendum eſt.*

Tel eſt le raiſonnement de ce Pere pour montrer que nous avons beſoin d'une force ſupérieure pour nous aider à former le bon amour.

## CHAPITRE X.

### *De l'être de l'amour.*

APrès avoir conſidéré les différens mouvemens de la volonté, & avoir traité de la réunion de tous ſes actes, & de leur rapport avec la connoiſſance & l'amour, il faut ajouter encore quelque choſe ſur l'être de l'amour même, afin d'achever enfin cette matiere, & de découvrir encore dans ce point de nouvelles démonſtrations de la vérité qui fait l'objet de nos recherches.

### PROPOSITION I.

L'amour d'un objet, par éxemple, l'amour de Dieu, n'eſt pas un néant. Cette propoſition n'a pas beſoin de preuve; car ſi l'amour étoit un néant, ce ſeroit la même choſe d'aimer, & de ne point aimer; l'amour ne ſeroit ni intelligible, ni aimable; l'amour n'auroit aucunes propriétés, ce qui eſt évidemment abſurde : donc l'amour n'eſt point un néant.

### PROPOSITION II.

Par conſéquent l'amour eſt un être. Mais pour éxaminer ce que c'eſt que l'être de l'amour, & ce qu'il faut faire pour le produire, il eſt néceſſaire de répéter ici ce qui a été dit ſur la connoiſſance, & de ſuppoſer une intelligence qui vient d'acquérir l'amour, & qui auparavant n'aimoit point, ou qui vient d'acquérir un nouveau degré d'amour de Dieu, & qui auparavant avoit cet amour dans un moindre degré. CHAP. X.

Je demande comment cette intelligence a acquis ſon prémier amour, ou ce nouveau degré d'amour. Lui a-t-on ajouté un nouveau degré d'être qu'elle n'avoit pas auparavant, ou bien a-t-on ſeulement changé & modifié l'être qu'elle avoit ſans lui rien ajouter?

Un morceau de cire qui peſe une livre, ne devient pas peſant de deux livres, à moins qu'on ne lui ajoute quelqu'être nouveau; mais un morceau de cire d'une figure ronde peut devenir d'une figure quarrée, ſans addition d'aucun être nouveau. La raiſon de cette différence, c'eſt qu'un morceau de cire d'une figure ronde a un être égal & équivalent au même morceau de cire d'une figure quarrée; mais qu'un morceau de cire peſant une livre n'a pas un être égal à un morceau de cire qui en peſe deux.

J'applique ceci à l'amour, & je demande ſi une intelligence ſans amour a un être égal & équivalent à une intelligence qui a un amour, ou ſi elle ne l'a pas; ſi une intelligence avec un degré d'amour a un être équivalent & égal à une intelligence qui a deux degrés d'amour, ou ſi elle ne l'a pas; & par conſéquent ſi, pour former un amour dans une intelligence qui n'en a aucun, ou pour former un plus haut degré d'amour dans une intelligence qui en a un moindre, il faut ajouter à cette intelligence quelque degré d'être ou non; s'il faut augmenter ſon être ou non: l'une ou l'autre de ces deux propoſitions eſt vraie, parce qu'elles ſont contradictoires.

THEO-

THEOREME I.

Quand même pour acquérir le prémier amour, ou un nouveau degré d'amour, il ne ſeroit pas néceſſaire d'ajouter à l'eſprit un degré d'être, il faudroit toujours une prémotion phyſique pour former cet amour.

Il faudroit au moins changer cet être équivalent à l'amour, le refondre, pour ainſi dire, à peu près comme l'on fait un morceau de cire, pour lui faire quitter la figure ronde, & lui faire prendre la figure quarrée : or pour cela, il faudroit une opération de Dieu prédéterminante.

1. Parce qu'autrement, comme on l'a déja montré tant de fois & ſur la connoiſſance & ſur l'amour, nous acquérerions ſans délai & ſans peine la vertu la plus ſublime & la plus accomplie, & même un amour auſſi fort & auſſi parfait que l'amour des bienheureux dans le ciel.

2. Si l'intelligence, avant que d'aimer Dieu, par éxemple, contenoit toute la réalité de l'amour de Dieu, & qu'elle eût tout ce qu'il faut pour le produire, elle ſeroit auſſi parfaite métaphyſiquement, auſſi heureuſe, avant que de l'avoir produit, qu'après l'avoir produit. Lors qu'une cauſe contient ſon effet tout entier, elle n'eſt pas plus parfaite métaphyſiquement après l'avoir produit, qu'auparavant : car cet effet produit ne lui donne aucun degré nouveau d'être & de perfection, puiſqu'au contraire c'eſt cette cauſe qui donne toute la perfection à l'effet.

3. On peut rappeller ici beaucoup d'autres raiſons qui ont été apportées ailleurs.

PROPOSITION III.

Une intelligence qui n'a aucun amour, n'a point un être équivalent à l'amour ; & de même auſſi, une intelligence qui n'a qu'un degré d'amour, n'a pas un être équivalent à deux degrés d'amour : ainſi pour former le prémier amour, ou pour former un nouveau degré d'amour, il faut ajouter un degré d'être.

DEMONSTRATION I.

L'unique raiſon pour laquelle d'un morceau de cire d'une figure ronde, on fait une figure quarrée ſans addition d'aucun être nouveau, c'eſt que ce morceau de cire contient une infinité de petites parties que l'on peut arranger différemment ſans y introduire aucun être nouveau, & que ce ſont ces arrangemens différens qui font les figures rondes, cubiques, piramidales &c. c'eſt donc à cauſe de cette multitude de parties que ce morceau de cire contenoit toute la réalité de la figure quarrée, & avoit tout ce qu'il faut pour fournir à la compoſition de cette figure.

Or on ne peut point dire qu'une intelligence qui n'a pas l'amour, ait tout ce qu'il faut pour compoſer l'amour. Car on doit raiſonner bien différemment de la production d'une figure & de celle de l'amour. On réuſſit à produire une figure quarrée ſeulement avec des parties qui ne ſont point des figures quarrées ; parce que la figure quarrée dans un corps, n'eſt point un être ſimple, mais un compoſé : au lieu qu'on ne réuſſira jamais à produire l'amour en n'y apportant ſimplement que ce qui n'eſt point amour ; parce que l'amour eſt un être ſimple : qui n'a aucun amour n'a point tout ce qu'il faut pour former l'amour ; par conſéquent il n'a point un être équivalent à cet amour ; & par la même raiſon, pour former un nouveau degré d'amour, il faut ajouter un nouveau degré d'être : c'eſt ce qui étoit à démontrer.

DEMONSTRATION II.

Afin qu'il y eût dans l'ame un être équivalent à l'amour, il faudroit que cet

être

être contînt tout l'être de l'amour. Or ſi cet être contenoit tout l'être de l'amour, il ſeroit l'amour; car que lui manqueroit-il pour l'être, il en auroit toute la réalité & toute la perfection? Donc il n'y a point dans l'ame d'être équivalent à l'amour qui ne ſoit point l'amour : on a déja parlé aſſez amplement de ceci.

De plus on vient de montrer comment les vertus & les mouvemens de l'ame ſe réduiſent à la connoiſſance & à l'amour; ces deux actes ſont comme le fond de tout le reſte : ôtez l'amour, vous ôtez toutes les vertus ; mettez certains amours dans le cœur, & déterminez les avec certaines connoiſſances, vous formez les vertus : ce fond des mouvemens de l'ame eſt quelque choſe de réel, & c'eſt ce que j'appelle amour; c'eſt une réalité ſimple, car elle eſt ſpirituelle. Or ou cette réalité eſt dans l'ame, ou elle n'y eſt pas : ſi elle y eſt, vous contenez l'amour, mais vous aimez; ſi elle n'y eſt point, vous n'aimez point, mais auſſi vous ne contenez point totalement tout ce qu'il faut pour l'amour : de même auſſi un amour d'un degré ne contient point totalement, & n'équivaut point à un amour de deux & de trois degrés, comme un morceau de cire d'une livre n'équivaut point à un morceau de cire de deux livres. Un amour de trois degrés eſt un degré d'amour, plus un degré d'amour, plus un degré d'amour; or le moins ne contient point totalement le plus, comme il eſt évident. L'expérience même nous apprend, que lorſqu'on n'a qu'un foible amour pour Dieu, on ſent combien il s'en faut qu'on n'atteigne à cette charité vive & enflammée, qui a été dans le cœur de certains juſtes ſur la terre, & qui eſt dans toute ſa plénitude dans le ciel.

Comme donc ce qui n'eſt point l'amour ne contient pas l'amour totalement, & comme un degré d'amour n'en contient pas totalement pluſieurs, il faut quelque addition ſoit pour former l'amour dans une intelligence, qui n'aimoit point, ſoit pour l'augmenter dans une intelligence qui aimoit foiblement : or comme l'amour eſt un être, ſelon le prémier principe, il faut une addition d'un degré d'être : c'eſt ce qui étoit à démontrer. CHAP. X.

### PROPOSITION IV.

Il faut que Dieu forme ce nouveau degré d'être. Car 1. la volonté ne le formera pas toute ſeule, puiſqu'elle ne le contient pas totalement tout entier. 2. Aucune créature diſtinguée de nous n'eſt capable de former phyſiquement & immédiatement un degré d'être dans notre ame. 3. Donc il faut que Dieu forme ce degré d'être qui eſt l'amour, ou qui eſt un nouveau degré d'amour.

### THEOREME II.

Dieu opere en nous nos amours par la prémotion phyſique.

### DEMONSTRATION.

L'amour d'un objet, par exemple, l'amour de Dieu eſt un être, & pour le former dans une intelligence qui ne l'a point, ou l'augmenter dans une intelligence qui ne l'a que dans un médiocre degré, il eſt néceſſaire de former un degré d'être nouveau, & il faut que Dieu forme ce degré d'être, comme on vient de le montrer dans les propoſitions précédentes : or ſi Dieu forme ainſi nos amours, il prémeut phyſiquement. Car la prémotion eſt une action de Dieu qui produit & qui précede celle de la créature : or l'amour eſt une action de notre intelligence, & ſi Dieu produit tous les degrés de notre amour, ſon action précede la nôtre ; car la cauſe précede l'effet & le détermine : donc Dieu produit tous nos amours par la prémotion phyſique : c'eſt ce qui étoit à démontrer.

### Theoreme III.

On ne peut point dire que Dieu donne à la créature tout l'être de ſon amour, & que la créature tourne enſuite cet être d'amour à ſon gré, tantôt vers les créatures, & tantôt vers Dieu.

Car 1. ſi la grace conſiſte en ce que Dieu donne l'être même de l'amour, & que l'homme tourne cet être vers le bien, ou le mal. La même grace ſert donc également pour le bien & pour le mal, & Dieu n'opere rien de différent en nous, lorſqu'il nous ſauve, ou lorſqu'il nous abandonne.

Or c'eſt là un des grands argumens de S. Auguſtin & des Evêques d'Afrique contre Pélage, pour montrer que la grace n'eſt point la nature. Car la même nature, diſoient ces Evêques, étant commune aux bons & aux méchans ſert également au bien & au mal, & ne diſtingue pas les uns d'avec les autres, comme fait la grace: voyez dans S. Auguſtin la (*a*) lettre de cinq Evêques d'Afrique au Pape Innocent I. celle (*b*) de S. Auguſtin & de S. Alype à S. Paulin, le (*c*) livre de la grace & du libre arbitre, & celui (*d*) de la prédeſtination des Saints.

(*a*) Lettre 177. n. 2.
(*b*) Lettre 186. n. 1.
(*c*) Chap. 13.
(*d*) Chap. 5.

2. Si Dieu nous donnoit tout l'être de l'amour, & que la créature ſe tournât tantôt vers Dieu, & tantôt vers le monde, comment la créature s'y prendroit-elle pour donner ce tour à ſon amour: car il ne faut point ici ſe contenter de métaphores, il y a une différence totale entre le corps & l'eſprit, entre les êtres ſimples & les êtres compoſés. On fait tourner un vaiſſeau ſur un fleuve par le moien du gouvernail, parce qu'on dérange les parties du fleuve, & qu'on fait que le vaiſſeau eſt placé dans des parties différentes; mais l'eſprit n'a point de parties. Ainſi tourner cet être d'amour, ou c'eſt quelque choſe, ou ce n'eſt rien: ſi ce n'eſt rien, il n'y a donc point de différence réelle entre aimer Dieu, & aimer les créatures; entre jouir de Dieu dans le ciel, ou être dans l'enfer avec le Démon: ſi tourner cet amour eſt quelque choſe de réel qui n'étoit pas dans cet amour, il faut donc ajouter un nouvel être. Je n'en dis pas davantage, on peut voir ſur cela les trois démonſtrations apportées ſur le cinquieme théoreme du chapitre prémier de cette ſection.

3. Suppoſons un homme plongé dans les plus affreux déréglemens; cet homme porte néanmoins, ſelon cette prétention, tout l'être de l'amour dont il eſt capable; Dieu le lui a donné en naiſſant, & c'eſt ſon affaire de le tourner: qu'il tourne donc tout d'un coup vers Dieu toute cette meſure d'amour qu'il a reçu en partage, & qu'il a ſi horriblement ſouillée par l'amour impur des créatures, qu'il la tourne vers Dieu, qu'il n'en faſſe pas à deux fois, qu'il la tourne toute entiere, il ne tient qu'à lui ſeul, en un inſtant le voilà monté au ſommet de la plus haute perfection. Il y a plus; c'eſt qu'il ne pourra plus avancer, car il a mis en œuvre tout d'un coup tout ce qu'il avoit d'être & d'amour, & il ne lui reſte plus rien dans cette vie même pour pouſſer plus avant.

4. Il ne ſe fait aucun changement dans un être ſimple, & par conſéquent dans l'amour, ſans addition ou diminution de l'être; & par conſéquent il eſt faux que Dieu donne tout l'être des amours, & qu'on change enſuite cet amour vers un objet ou vers l'autre.

5. Afin que le même degré d'amour, ſans addition ou diminution, devînt tantôt amour de la juſtice, & tantôt amour de la vanité, il faudroit que l'être de l'amour fût réellement indéterminé à tel ou à tel objet; & qu'ainſi ce fût un amour réellement général: or on a démontré dans le chapitre ſecond la fauſſeté d'un amour géné-

général ainſi entendu. Tout amour a donc un objet, & un objet déterminé, comme on l'a dit en cet endroit; & tout degré d'amour eſt amour d'un tel objet, comme toute connoiſſance eſt connoiſſance d'un tel objet. Il eſt inutile d'inſiſter plus long temps à montrer cette vérité, on n'a qu'à appliquer ici ce qui a été dit dans le prémier & ſecond chapitre pour en être convaincu.

### Proposition V.

Un nouveau degré d'amour ajouté à un autre degré, eſt un même être augmenté d'un degré.

### Demonstration.

Le degré d'amour B ajouté au degré d'amour A, eſt un être, plus un être; c'eſt un être ajouté à un être. Or il ne peut y être ajouté qu'en deux manieres, ou comme un être ſéparé d'un autre être, par éxemple un nombre ajouté à un nombre, un corps ajouté à un corps; ou comme un nouveau degré d'être ajouté dans un même ſujet, en ſorte que ce ſoit le même être augmenté d'un degré. Or comme l'eſprit eſt un être ſimple, on ne peut pas dire que ce nouveau degré d'être ſoit ajouté comme un être ſéparé des autres degrés qui y étoient déja. Donc afin que l'eſprit croiſſe en amour, il faut que ce ſoit le même être de l'eſprit qui aimoit déja qui ſoit augmenté d'un nouveau degré d'amour : cette propoſition ſervira beaucoup en ſon lieu.

### Proposition VI.

Nos amours ſe réuniſſent tous dans un certain point.

### Demonstration.

Tout ce qui eſt dans un être un & ſimple, tend à l'unité, & il faut qu'il y ait un point d'unité qui raſſemble, pour ainſi dire, tout ce que nous concevons par parties dans cet être.

Or l'eſprit eſt un être ſimple, & nos amours ſont dans notre eſprit : donc il faut que nos amours ſe réuniſſent en un certain point. Chap. X.

### Proposition VII.

Nos amours ſe réuniſſent tous en ce que nous n'aimons que ce que nous connoiſſons, & que nos connoiſſances ſe réuniſſent dans la connoiſſance de l'être infini. Dans la ſection précédente on a montré que c'eſt en Dieu que nous connoiſſons toutes choſes; que c'eſt cet être ſupreme qui contient les idées de tous les êtres, & qui étant intimement préſent au fond de notre eſprit, les lui repréſente tous, quelque éloignés qu'ils ſoient de nous par la nature, par le temps, & par les lieux; que c'eſt l'idée éternelle de chaque être que notre eſprit apperçoit immédiatement; & que c'eſt par elle qu'il connoît les êtres créés qui éxiſtent. Or comme c'eſt dans l'être des êtres que nous voions les êtres finis, c'eſt-à-dire, toutes les créatures, c'eſt auſſi dans le ſouverain bien que nous connoiſſons tous les biens; & comme Dieu, pour nous faire appercevoir en lui les êtres, forme en nous la connoiſſance & la perception de ces êtres, auſſi pour nous faire aimer les biens qu'il nous fait connoître, il forme en nous l'amour de ces biens.

### Corollaire I.

L'horrible injuſtice d'une ame qui veut aimer les créatures pour les créatures, qui ne veut point les aimer pour Dieu & en Dieu, ne point les rechercher ſelon l'ordre & la meſure qu'il a preſcrite, en un mot qui ne veut point aimer Dieu & ſa loi ſainte en toutes choſes! Car puiſque ce n'eſt qu'en Dieu que nous connoiſſons le bien & l'être des créatures, pourquoi vouloir les aimer autrement qu'en Dieu, puiſque les créatures ne ſe font point connoître à nous par elles mêmes, qu'elles ne ſont

Sect. IV. pas capables d'agir par elles mêmes immédiatement sur notre esprit, de former en lui aucunes connoissances, aucun amour; qu'elles ne peuvent point par conséquent lui faire aucun bien; pourquoi avoir l'injustice & la folie d'aimer ces êtres impuissans, & de ne les point aimer en Dieu & pour Dieu, qui non seulement est l'auteur de tout le bien qui est en elles, mais encore de la connoissance que nous en avons?

### Corollaire II.

Quand on envisage les choses par cet endroit, il paroît difficile à concevoir comment il est possible même que l'homme n'aime pas toujours Dieu en aimant les créatures. Car si nous n'aimons que ce que nous connoissons, & si c'est en Dieu que nous connoissons tous les êtres & tous les biens, si c'est même l'idée éternelle & archétype de toutes les créatures qui est l'objet immédiat de notre esprit, & que ce soit par elle que nous connoissions les êtres créés, il semble qu'en aimant les biens créés, nous aimions toujours Dieu, sans le savoir & sans le vouloir même. C'est ce que nous avons montré dans le second chapitre; & c'est aussi en ce sens que se vérifie, ce que les Théologiens ont dit, que toutes les intelligences aiment Dieu d'une certaine maniere, c'est-à-dire, d'un amour naturel, sans vouloir même l'aimer d'une maniere libre. L'idée archétype des biens finis étant l'objet de notre esprit, elle l'est par conséquent de notre volonté; c'est pour cela qu'il se trouve toujours dans nos amours, un amour de l'infini, un amour de certaines perfections véritables qui ne sont point dans les biens finis.

Néanmoins il est hors de doute, & ce seroit une impiété & une folie de le contester, que lorsque nous aimons les créatures, nous n'aimons point Dieu pour cela réellement & véritablement.

Car 1. nous connoissons un bien créé, mais nous ne connoissons point, & nous ne faisons point une attention expresse, que c'est en Dieu que nous le connoissons; nous ne faisons point attention que c'est l'idée éternelle de ce bien fini, la raison archétype de ce bien qui est en Dieu, que notre esprit apperçoit immédiatement, & par elle le bien fini. Ainsi nous voulons aimer ce bien fini que nous connoissons, mais nous ne voulons pas explicitement aimer la raison éternelle & l'idée archétype de ce bien fini, à laquelle nous n'avons peut-être jamais pensé explicitement. Nous ne l'aimons qu'implicitement, c'est-à-dire, qu'en aimant ce bien nous avons quelque amour de l'infini: parce que nous ne connoissons pas un objet sans le connoître dans l'infini, & avec quelque rapport à l'infini.

2. Quoique nous aimions implicitement la raison éternelle, qui est en Dieu, de ce bien fini, nous aimons à la vérité quelque chose qui est en Dieu; mais nous n'aimons pas encore pour cela Dieu comme Dieu. L'amour d'une seule perfection de Dieu, n'est pas l'amour de Dieu tout entier, nous aimons Dieu comme auteur & archétype d'un tel corps, & d'une telle qualité d'esprit, mais nous ne l'aimons pas encore comme saint, juste, miséricordieux &c. ainsi nous ne l'aimons pas comme Dieu. Afin d'aimer Dieu comme Dieu, il faut que notre amour embrasse toutes ses perfections, & que nous l'aimions comme infiniment infini.

### Corollaire III.

Il faut encore remarquer qu'il y a une maniere pure & sainte d'aimer le bien & la perfection des créatures, qui est de l'aimer en Dieu. Dieu étant le souverain bien & l'être des êtres, quiconque aime Dieu & toutes ses perfections, aime aussi en Dieu les êtres créés qui sont les effets de

de ſa toute puiſſance, & dont toutes les perfections, ſoit éxiſtantes, ſoit poſſibles, ſont contenues éminemment dans l'eſſence divine.

Mais cette maniere d'aimer les créatures en Dieu eſt bien autre que celle de ce mauvais amour, par lequel on aime les créatures pour les créatures. Car 1. on ne ſe borne pas à l'amour de certains biens détachés, mais on s'éleve juſqu'à ce bien ſupreme qui contient tous les biens & les perfections, & qui les contient d'une maniere ſuréminente & bien différente de celle des créatures.

2. Les amours des créatures bornés aux créatures, ſe combattent les uns les autres, & jettent notre cœur dans le trouble & la confuſion; parce que les créatures étant bornées & finies, leurs êtres & leurs perfections ſont différentes & oppoſées: au lieu que toutes les perfections & les degrés d'être étant renfermés en Dieu, qui les poſſede d'une maniere ſupérieure, & qui les réunit ainſi dans la ſimplicité de ſon être, lorſqu'on n'aime les êtres créés qu'en Dieu, & que notre cœur eſt réuni en lui, il eſt d'accord avec lui même, & il jouit de la tranquillité & de la paix.

3. L'amour des créatures pour elles mêmes nous jette dans la triſteſſe, dans l'incertitude, & le dégoût; au lieu que toutes les créatures étant contenues éminemment dans la toute-puiſſance, & dans les idées de Dieu, chacune ſelon ſa proportion & ſon ordre, & y étant contenues d'une maniere immuable & éternelle, lorſqu'on les aime de cette maniere, on les aime avec ordre & avec ſtabilité.

Enfin lorſqu'on aime ainſi les créatures en Dieu, notre amour ſe réduit à l'amour de Dieu ſeul, mais de Dieu entant qu'il eſt explicitement connu comme Dieu, de Dieu entant que principe & archétype de toutes les créatures. C'eſt auſſi à Dieu que notre cœur ſe doit tout entier; comme toutes choſes ſont par lui, auſſi ne les aime-t-on alors qu'en lui & pour lui; ou plutôt on n'aime que lui en toutes choſes. CHAP. X.

Après avoir ainſi parlé de la réunion des amours, il faut encore éxaminer une autre matiere très importante. On vient de montrer que, lorſque nos amours ſont dans l'ordre, nous aimons tout en Dieu & pour Dieu, ou plutôt nous n'aimons que Dieu en toutes choſes, & que l'amour de Dieu réunit & renferme d'une maniere ſupérieure l'amour des êtres finis.

Mais il faut ajouter un mot touchant la maniere dont ce ſaint amour peut croître dans le cœur, ſe deſunir, pour ainſi dire, ſe décompoſer & ſe perdre.

On peut décompoſer l'amour en deux manieres: je me ſers de ce terme d'Algebre, parce qu'il ne m'en vient point à l'eſprit de plus propre. 1. Si l'on conſerve l'amour de toutes les perfections de Dieu &c. mais qu'on perde quelques degrés de véhémence de cet amour, par éxemple, un homme avoit cinq degrés d'amour de Dieu, il en perd un, il aime toujours Dieu, mais ſon amour eſt rallenti & diminué; il n'en a plus que quatre degrés.

2. On peut décompoſer l'amour en une autre maniere, ſi l'on perd l'amour de quelques perfections de Dieu, par éxemple, ſi l'on ceſſe d'aimer Dieu comme juſte, comme ſpirituel; pour lors ce n'eſt plus Dieu qu'on aime, mais un phantôme, l'amour de Dieu eſt abſolument perdu, & il faut ſur cela raiſonner de l'amour comme de la connoiſſance. Si l'on voioit un cercle, & qu'enſuite on nous ôtât la vue de la moitié de ce cercle, on ne verroit plus le cercle, mais ſeulement un demi cercle parfait: de même, ſi après avoir aimé Dieu comme infini, éternel, ſouverainement parfait, l'auteur & l'ar-

Sect. IV. chétype de tous les êtres finis, on retranche l'amour de toutes ces perfections, de l'infinité, de l'éternité &c. & que l'on conſerve ſeulement l'amour de quelques raiſons d'être qu'on a vues en Dieu, on perd l'amour de Dieu, & l'on n'aime plus que certaines raiſons d'être, qui ne ſont plus le Dieu qu'il faut aimer.

Il faut remarquer ſeulement que comme nous ne connoiſſons point totalement les perfections de Dieu, auſſi nous ne pouvons pas l'aimer d'un amour auſſi explicitement étendu que le ſeroit celui qui répondroit à une connoiſſance plus étendue; mais au moins nous ſavons que Dieu contient ſouverainement toutes les perfections, & nous devons l'aimer ſous ce regard; par conſéquent aimer en lui les degrés même de perfection qui ne nous ſont connus que de cette maniere générale & confuſe.

Cependant il y a certaines perfections, & certains caractéres de la divinité, qui ſont ſi viſibles & ſi marqués dans l'idée de l'être ſouverain, telles que ſont la ſainteté, la miſéricorde, que manquer à aimer Dieu ſous ces regards, ce ſeroit tomber dans un étrange déréglement, & avoir perdu le vrai amour de Dieu. Au contraire il y a dans cette même idée certains caractéres que l'on ne ſait point, que l'on ne croit pas même être en Dieu, caracteres plus ſombres, plus cachés & plus ambigus; tels en un mot que pour avoir omis à aimer Dieu ſous ces caracteres, on ne doive point être cenſé pour cela avoir perdu entierement le vrai amour de Dieu, lorſque d'ailleurs on veut aimer Dieu comme un être ſouverainement parfait. Entre ces omiſſions eſſentielles, & ces omiſſions vénielles, dans l'amour de Dieu, il y a une ligne de ſéparation que Dieu même a tracée, & dont il nous ſera connoître les bornes & la meſure dans la derniere préciſion, lorſqu'il manifeſtera le ſecret des cœurs.

### THEOREME IV.

Nous avons beſoin de la prémotion phyſique, pour former en nous tous nos amours.

Ou l'acte même de la volonté, c'eſt-à-dire, l'amour eſt l'effet de l'opération de Dieu, ou il ne l'eſt pas: on ne peut point dire qu'il ne le ſoit pas.

Si l'acte de la volonté, ſi l'amour n'étoit pas l'effet de l'opération de Dieu, & que nous fuſſions en état par nous ſeuls de nous le donner, & de l'augmenter à notre gré, cet acte étant un être, & un être de notre intelligence, une intelligence créée auroit tout ce qu'il lui faut pour augmenter ſon être. Or ſi une intelligence ſe donnoit & s'augmentoit ſon être, elle s'augmenteroit à l'infini, elle ſe donneroit des perfections ſans peine, ſans délai, & ſans bornes. Qui l'empêcheroit même d'atteindre à la perfection ſouveraine, & de devenir ſemblable au Très-haut? Tout cela étant horriblement abſurde, & aiant déja été montré plus d'une fois, il faut en conclurre, que l'amour & l'acte même de la volonté eſt l'effet de l'opération de Dieu.

Si l'acte de la volonté eſt l'effet de l'opération de Dieu, il eſt évident que l'opération de Dieu le précede; car la cauſe précede l'effet: il eſt évident que l'opération de Dieu le détermine; car 1. ce n'eſt pas l'effet qui détermine la cauſe, mais c'eſt la cauſe qui détermine l'effet, ce qui eſt poſtérieur ne détermine pas ce qui eſt antérieur.

L'effet de la volonté n'éxiſte point avant l'opération de Dieu, ſi l'opération de Dieu en eſt la cauſe: or ce qui n'éxiſte pas encore ne détermine point ſa cauſe: par conſéquent ce n'eſt point l'acte de la volonté qui détermine Dieu, c'eſt Dieu au contraire qui fait que la volonté ſe détermine librement & forme ſon amour. 2. C'eſt

2. C'eſt l'opération de Dieu qui borne & qui fixe la perfection de la créature, qui lui accorde ſes dons avec ordre & avec meſure, ſelon les deſſeins adorables de ſa providence : donc Dieu produit l'acte même de la volonté par une opération phyſique & prédéterminante, c'eſt-à-dire, par la prémotion phyſique. Et ceci doit s'étendre à tous les actes de la volonté, au commencement des amours, auſſi-bien qu'à la perfection, à la priere, qui au fond n'eſt qu'un deſir d'obtenir de Dieu les biens céleſtes, & qui par conſéquent ſe réduit à une certaine connoiſſance & un certain amour, auſſi-bien qu'à ce qu'on obtient de Dieu par la priere, c'eſt-à-dire, des connoiſſances & un amour de Dieu plus parfait.

Il me paroît que ce ſeroit ignorer abſolument les regles du raiſonnement, que de mettre en ce point de la diſtinction, & qu'il y a une conſéquence néceſſaire de l'un à l'autre : que ſi nous avons beſoin de la prémotion pour former un amour, il n'y a qu'à deſcendre de degrés en degrés pour montrer que nous en avons beſoin pour les former tous ; & ſi nous formons quelques degrés d'amour ſans la prémotion, il n'y a qu'à remonter de degrés en degrés, pour montrer que nous les formerons tous. Il n'eſt pas néceſſaire, après ce qui a été dit, d'inſiſter ſur la liaiſon de ces principes. Ce ſeroit une diſcuſſion trop longue & étrangere au ſujet, d'éxaminer ſi Caſſien & Fauſte de Riès ne l'ont point quelquefois compriſe.

Il eſt certain au moins que S. Proſper reproche à Caſſien de ſe contredire ſur ce point, parce qu'après n'avoir attribué au libre arbitre tout ſeul que les commencemens des vertus, il alloit enſuite juſqu'à lui attribuer la patience la plus illuſtre, & la grandeur d'ame la plus héroïque. *Sed hactenus*, dit S. Proſper, *ne in totum vi-dereris à præfixa regula diſcrepare, ita virtutum meritorumque principia à libero arbi-trio ad gratiam tranſtuliſti, ut ipſorum bonorum deſideriorum voluntarios motus ſine auxilio Dei nec provehi fatereris poſſe, nec perfici : nunc verò remoto longiùs Deo, & à ſuſtentatione hominis ſeparato, tantam libero arbitrio potentiam tribuis, ut non ſolùm amiſſionem multiplicium facultatum, & totius ſimul familiæ ac neceſſitudinum acerbiſſimum finem conſtanter æquanimiterque ſuſcipiat ; ſed ipſius quoque corporis proprii ineffabiles cruciatus propoſito nudæ voluntatis evincat. Et ut dubitari hinc diſputante te nequeat, ſancti Job conſtituis exemplum, qui adversùm illam inſignem diabolicæ ſævitiæ crudelitatem ſine Dei præſidio decertavit. . . . . Si ergò hac magnitudine animi, quam illata per ſingulos omneſque artus tot mortium pœna non ſuperat, nihil inter ſanctorum palmas memorabilius, nihil invenitur illuſtrius ; eamque aſſeris ex humana tantùm virtute ſubſiſtere : quid erit laudis ac meriti, quod inter ſtudia quietis & pacis nequeat arbitrii obtinere libertas, quam in tanti ſine certaminis de ſuis viribus coronaſti ?* CHAP. X.

Lib. contra Collat. c. 15. aliàs c. 33. in appendice Tom. 10. novæ editionis operum S. Auguſtini.

2. Si la créature a tout ce qu'il faut pour former ſon amour, pourquoi les damnés & les démons ne peuvent-ils pas diminuer leurs tourmens, pour former l'amour de Dieu même & ſe rendre heureux, comme on le trouve dans un livre d'Origêne. *Ex quo, ut opinor, hoc conſequentia ipſa videtur oſtendere, unamquamque rationabilem naturam poſſe ab uno in alterum ordinem tranſire* : c'eſt-à-dire, de l'ordre des démons à celui des bienheureux, & de celui des anges bienheureux à celui des démons : *& per ſingulos in omnes, & ab omnibus in ſingulos pervenire : dum acceſſus profectuum deſectuumve varios, pro motibus vel conatibus propriis, unusquiſque pro liberi arbitrii facultate perpetitur.* Cette conſéquence ne paroît-elle pas néceſſaire, au moins à l'égard des démons ? La nature demeure en eux, la faculté de vouloir n'y eſt point éteinte : or ſi la faculté de vouloir a par ſa nature tout ce qu'il faut pour faire

De principiis l. 2. c. 6.

Sect. IV. faire des amours, un démon sentant son malheur formera des amours pour se délivrer & se rendre heureux. Il formera un degré d'amour de Dieu, deux, trois, quatre, cent, mille; le voilà heureux. Qui l'en empêchera?

Il faut, dira-t-on, un concours concomitant pour le faire; au moins donc dans le système de ceux qui n'admettroient point ce concours, il faudroit avouer que le démon réussiroit. Mais ceux même qui tiennent le concours concomitant peuvent-ils légitimement refuser au démon le même avantage? Car ce concours concomitant est une chose attachée à la nature de l'intelligence, c'est un secours si général, qu'il est accordé pour les bonnes & les mauvaises actions. Ce concours est accordé même au démon, selon ce système, puisque le démon fait de mauvaises actions, & qu'on ne sauroit faire aucune action sans concours.

Mais, dit-on, le concours pour le bien est refusé: pourquoi? Le concours est indifféremment présenté pour le bien, ou le mal; & c'est à la créature à déterminer. Si-tôt que le démon se déterminera au bien, le concours pour le bien lui sera accordé. Quoi, peut-on croire que le démon se détermine à faire le bien, & qu'il n'y ait que Dieu qui lui manque? Ou que (pour couper court à toute réponse sur ce qui attire le concours de Dieu) actuellement dans l'enfer il y ait un million de damnés qui sont dans la même situation, où nous nous mettons, lorsque nous attirons ce concours de Dieu pour former un acte de son amour, & que ces damnés ne réussissent pas faute de concours seulement? Il n'est pas nécessaire de pousser plus loin cette absurdité.

Mais soit, qu'on accorde au démon le pouvoir de faire de son côté tout ce qu'il doit pour aimer Dieu, & qu'il manque à l'aimer seulement, parce que le concours de Dieu pour le bien lui est refusé, au moins ne lui refuse-t-on pas le concours pour l'action lorsqu'il fait le mal, & qu'il invente tous les jours divers artifices pour séduire les hommes. Or si le concours pour l'action est accordé à la volonté du démon, lorsqu'il veut faire des actes mauvais, que ne se donne-t-il beaucoup d'amours des créatures, beaucoup de connoissances toutes humaines, beaucoup de joies mondaines & criminelles? Il est vrai que par là jamais il ne deviendra heureux, mais au moins adoucira-t-il ses miseres; & il se fera de l'enfer un séjour, toujours affreux à la vérité, mais dans lequel il pourra se dédommager un peu de ses douleurs par les joies & les amours qu'il se procurera; joies à peu près semblables, & même plus grandes que celles dont les impies jouissent dans le monde.

Voilà les absurdités monstrueuses auxquelles conduisent les opinions qui ne donnent point assez à l'opération de Dieu sur nous, & qui ne réconnoissent point que nous avons besoin de la prémotion physique pour tous les actes de notre volonté.

Finissons toute cette matiere par ce passage de S. Augustin qui rassemble en peu de mots plusieurs raisons que nous avons traitées tant sur la connoissance que sur l'amour. *Si ergo*, dit ce Pere, *natura nostra esset à nobis, profectò & nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrinâ, id est, aliundè discendo percipere curaremus, & noster amor à nobis profectus, & ad nos relatus, ad beatè vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret. Nunc verò quia natura nostra, ut esset, Deum habet autorem; procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem, ipsum etiam, ut beati simus, suavitatis intimæ largitorem.* De civit. Dei. L. 10. c. 25.

Il faut admettre une opération de Dieu physique & prédéterminante, pour nous donner nos connoissances & nos amours; parce que Dieu est notre auteur & notre prémier principe, qu'il est notre fin derniere, notre maître intérieur, & notre béatificateur.

CIN-

# CINQUIEME SECTION.

## *La Prémotion phyſique, par rapport à la dépravation & au rétabliſſement de l'entendement & de la volonté.*

NOs connoiſſances, nos amours, tout l'homme en un mot dépend d'une opération de Dieu efficace & prédéterminante : mais quelle eſt maintenant la ſituation de l'homme ? Quel eſt l'état de ſes connoiſſances & de ſes amours ? Qu'avons-nous perdu en Adam, & qu'avons-nous recouvré en Jeſus-Chriſt ? Qu'eſt-ce que la nature nous donne au moment de notre naiſſance ? Et qu'eſt-ce qu'une grace ſurnaturelle ajoute pour nous rétablir, & pour nous maintenir dans la juſtice ?

La raiſon, je l'avoue, démontre que tout vient de Dieu ; mais la maniere dont Dieu diſpenſe ſes dons, le déſordre que le péché a cauſé dans la nature, les ſuites & les effets de cette plaie originelle, la différence & la proportion des ſecours néceſſaires à une nature tombée & à une nature innocente ; tous ces points appartiennent tellement à la religion, que ce n'eſt que par ſon canal que nous devons nous en inſtruire ; & à Dieu ne plaiſe qu'une raiſon aveugle s'ingere trop avant dans une telle diſcuſſion, & qu'elle s'en attribue la découverte.

Cette matiere néanmoins eſt unie ſi étroitement avec celle que nous traitons, qu'il n'eſt pas poſſible de faire quelque progrès dans l'une, ſans éxaminer au moins certains rapports qu'elle peut avoir avec l'autre.

Il ſemble donc que tout ce qu'on peut faire pour ne point refuſer à notre queſtion une juſte étendue, & pour ne point aller auſſi au delà des bornes, c'eſt de propoſer certaines vérités que nous tenons de la Tradition, y rapporter celles que la raiſon nous a fait appercevoir, joindre quelques principes qui ſe trouvent dans les écrits des ſaints Peres, rapporter quelques-uns de leurs raiſonnemens, ranger par ordre les différentes vérités, en montrer l'accord & l'enchaînement ; & par ce moien mettre dans un certain jour le ſyſteme de la prémotion phyſique.

Poſons d'abord pour principe inconteſtable le péché originel, c'eſt une vérité capitale que la foi nous enſeigne ; S. Auguſtin & quelques auteurs après lui ont apporté des raiſonnemens tirés de l'état dans lequel ſe trouve l'homme, qui montrent combien ce que la foi nous apprend ſur ce point, eſt conforme à ce que nous trouvons dans nous-mêmes.

L'ignorance & la concupiſcence ſont des peines du péché originel ; l'autorité de la Tradition ne nous permet pas d'en douter : il ne faut parler que de ces deux plaies, dont l'une regarde l'entendement & l'autre la volonté : car pour celles qui regardent le corps, comme la mort, les maladies &c. ce ſont des points trop éloignés de notre ſujet.

## CHAPITRE I.

### *De l'Ignorance.*

### PROPOSITION I.

L'Ignorance eſt une privation de connoiſſance : ſi donc maintenant l'homme eſt dans l'ignorance, il faut qu'il ait per-

Sect. V. perdu certaines connoiſſances qu'il avoit dans l'état d'innocence.

### Proposition II.

Toutes les connoiſſances ſont ou des connoiſſances directes ou des connoiſſances réfléchies ; c'eſt-à-dire, ou que ce ſont des connoiſſances, par leſquelles nous connoiſſons certains objets, ou des connoiſſances par leſquelles nous connoiſſons que nous connoiſſons ces objets : il faut donc éxaminer quelles ſont les connoiſſances que l'homme avoit dans l'état d'innocence, & qu'il n'a plus maintenant, ſi ce ſont des connoiſſances directes ou réfléchies.

### Proposition III.

L'homme a perdu des connoiſſances directes. On ne peut pas douter que le prémier homme, dans l'état d'innocence, ne connût beaucoup plus de choſes que nous n'en connoiſſons ; qu'il n'apperçût pluſieurs modifications de l'eſprit qui nous ſont maintenant inconnues ; qu'il ne vît dans la matiere pluſieurs choſes éxiſtentes que nous n'y voions point ; qu'en un mot ſes idées ne fuſſent plus étendues que les nôtres. Le témoignage de S. Auguſtin ſuffit pour nous en convaincre. *Neque*, dit ce Pere, *ſecundùm chriſtianam cogitatis fidem, qualis ſit factus Adam, qui univerſis generibus animarum vivarum nomina impoſuit ; quod excellentiſſima fuiſſe indicium ſapientiæ in ſecularibus etiam litteris legimus : nam ipſe Pythagoras, à quo philoſophiæ nomen exortum eſt, dixiſſe fertur, illum fuiſſe omnium ſapientiſſimum, qui vocabula primus indidit rebus. Verùm etſi nihil tale de Adam didiciſſemus, noſtrùm erat utique verâ ratione conjicere, qualis in illo homine natura ſit condita, in quo vitium omninò nullum fuit.*

Lib. 5. oper. imperf. cont. Julian. n. 1.

### Proposition IV.

L'homme a perdu auſſi du côté des connoiſſances réfléchies.

Cette vérité eſt moins aiſée à comprendre, & néanmoins plus néceſſaire que celle qui a précédé.

Ce ſont les connoiſſances réfléchies qui font, à proprement parler, la beauté de l'eſprit. Tous les hommes maintenant apportent avec eux la connoiſſance de l'étendue, la connoiſſance de Dieu, c'eſt-à-dire, de l'être ſouverainement parfait.

Mais quelle différence entre deux eſprits qui connoiſſent la même choſe d'une connoiſſance directe, & dont l'un a fait des réfléxions, & l'autre n'en a point fait ! L'un ſaura qu'il connoît Dieu, qu'il connoît la matiere ; & l'autre ne le ſachant pas, ſera à peu près dans le même état que s'il n'avoit aucune connoiſſance directe. L'un, à force de réfléxions, s'accoutumera à découvrir en peu de temps ce qui eſt dans ſon eſprit ; il acquerra par là la vivacité d'eſprit & l'étendue ; il avancera de connoiſſance en connoiſſance ; il enrichira ſon eſprit de ſciences & de découvertes ; il l'augmentera & le conduira dans la voie de la perfection. L'autre ſera un eſprit peſant & borné, qui demeurera ſans vues & ſans lumieres.

Or pour connoître la différence de l'eſprit d'Adam d'avec le nôtre, conſultons S. Auguſtin dans le même paſſage, dont nous venons de citer une partie. *Verùm etſi nihil tale de Adam didiciſſemus, noſtrùm erat utique verâ ratione conjicere, qualis in illo homine natura ſit condita, in quo vitium omninò nullum fuit. Quis autem uſque adeò tardus ſit ingenio, ut ad naturam neget obtuſa vel acuta ingenia pertinere, aut exiſtimet non eſſe animi vitia vel memoriæ vel intelligentiæ tarditatem ? Et quis dubitet chriſtianus, eos qui in hoc ſeculo erroribus errumniſque pleniſſimo, ingenioſiſſimi apparent, quorum*

*quorum tamen corruptibilia corpora aggravant animas, ſi illius ingenio comparentur, diſtare longè amplius quàm celeritate à volucribus teſtudines diſtant? Numquid affectio ſcientiæ laborioſa eſſet, ut, fugâ laboris, imperiti eſſe homines mallent?*

Et dans le 4. livre du même ouvrage, n. 75. on peut voir la même choſe. *Nunc de plumbeo ad intelligendum acumine, Hæretice verboſe, reſponde. Nemo eſt certè qui nollet, ſi id eſſet in hominis poteſtate, ingenio vividus atque ad intelligendum acutiſſimus naſci, & quàm rari ſint, quis ignorat? Qui tamen omnes ipſi pauciſſimi, ſi hominis, qui primus factus eſt, comparentur ingenio, plumbei judicantur. Non enim tunc, ſicut nunc, corpus corruptibile aggravabat animam.... Quis enim hanc pœnam eſſe neget, niſi qui amplius cæteris aggravatur? Si ergo Manichæus interroget, unde ſit hoc tarditatis malum, non in corporibus, ſed in ipſis, ubi Dei eſt imago, ingeniis humanis; quæ tarditas pervenit gradatim uſque ad ridendam, vel potius, ſicut Scriptura commonet, uſque ad lugendam fatuitatem: reſpondemus nos, & hæc, & omnia cætera mala, cum quibus homines naſci negare vel dubitare non poſſumus, primorum duorum, & aliorum deinde parentum peccatis eſſe tribuenda, quoniam non poſſunt tribui naſcentium voluntati.*

La maniere dont S. Auguſtin propoſe cette doctrine, doit nous avertir avec quel reſpect nous devons la recevoir. Il faut auſſi remarquer ſoigneuſement ſes raiſons. 1. Il n'y avoit point de vice ni de défaut dans l'état d'innocence; or la peſanteur d'eſprit eſt un défaut. 2. Il n'y avoit point de mal dans l'état d'innocence; or la peſanteur d'eſprit eſt un mal, puiſque de degré en degré ce défaut va juſqu'à la ſtupidité, la bêtiſe, la folie. 3. Il n'y avoit aucune peine avant le péché; or la peſanteur d'eſprit eſt une peine du péché, puiſqu'il n'y a perſonne qui ne la ſouffre avec peine: donc &c.

Mais afin d'éclaircir cette matiere, tâchons de découvrir l'avantage qu'Adam avoit au deſſus de nous dans ce genre: cette matiere ſera d'une grande utilité pour la ſuite. CHAP. I.

## PROPOSITION V.

L'homme dans l'état d'innocence réfléchiſſoit toujours ſur ce qu'il vouloit, & ſa réfléxion étoit pleinement ſoumiſe à ſa volonté.

Pour découvrir quelle étoit la meſure de la réfléxion de l'homme en cet état, entrons dans la diſcuſſion ſuivante.

Ou l'homme dans l'état d'innocence réfléchiſſoit toujours actuellement ſur toutes les connoiſſances qui étoient en lui, ou il n'y réfléchiſſoit pas toujours actuellement. On ne peut pas dire qu'Adam réfléchît toujours actuellement ſur toutes ſes connoiſſances, c'eſt-à-dire, qu'il n'y eût point de moment, dans lequel il ne penſât actuellement à toutes les connoiſſances qu'il avoit en lui même; jamais il n'auroit péché, ſi à tout moment il avoit penſé à tout: on pourra montrer ceci clairement dans un autre endroit. D'ailleurs, rien n'oblige d'attribuer à Adam à tout moment une réfléxion ſi étendue & ſi univerſelle.

Il faut donc mettre en fait qu'Adam ne réfléchiſſoit pas toujours actuellement ſur tout ce qui étoit en lui, mais que ſa réfléxion actuelle ſe portoit tantôt ſur une connoiſſance, & tantôt ſur une autre. Or de deux choſes l'une: ou cette réfléxion étoit ſoumiſe à la volonté d'Adam, ou elle ne l'étoit pas. On ne peut pas douter que la réfléxion d'Adam ne fût ſoumiſe à ſa volonté.

Car 1. les ſaints Peres de l'Egliſe regardent comme une peine du péché, de ce que notre propre eſprit, diſent-ils, n'eſt pas en notre pouvoir, & que des penſées étran- S. Ambroiſe.

Sect. V. étrangeres s'en emparent & l'occupent au moment que nous avions réſolu de penſer à quelque objet.

2. C'eſt une tentation que nous éprouvons dans la priere, que des penſées viennent nous diſtraire malgré nous: or dans l'état d'innocence il n'y avoit point de tentation.

3. Il n'en auroit rien couté à Adam pour acquérir les ſciences, comme il paroît par les paſſages cités ſur la propoſition précédente: & cette difficulté eſt, ſelon S. Auguſtin, une peine du péché originel: or cette difficulté d'acquérir les ſciences vient de la difficulté de réfléchir ſur nos connoiſſances directes, & il n'y a de difficulté à réfléchir, que parceque notre réfléxion n'eſt pas pleinement ſoumiſe à notre volonté.

4. Il n'y a perſonne qui ne ſouffre avec peine de n'être pas entierement le maître de ſa réfléxion: donc Adam avoit cet avantage, ſelon le raiſonnement de S. Auguſtin; autrement Dieu lui auroit mis dans le cœur des deſirs qu'il n'auroit point ſatisfaits: ce qu'on ſouffre malgré ſoi, eſt une peine. Enfin Adam étoit dans l'ordre; ainſi comme ſa volonté étoit ſoumiſe à Dieu, auſſi tout ce qui étoit en lui étoit ſoumis à ſa volonté.

Tirons de cette propoſition quelques corollaires qui ſerviront encore & à l'établir & à la développer.

### Corollaire I.

Quoiqu'il ne faille point pénétrer trop avant dans des matieres obſcures, on peut néanmoins avancer que l'enfance n'auroit point ôté à l'homme innocent l'uſage de raiſon; c'eſt-à-dire, que dans cet état il auroit formé des réfléxions, comme il l'auroit voulu. C'eſt ce que marque S. Auguſtin: *Illi parvuli nec ſicrent in paradiſo, nec muti eſſent, nec aliquando uti ratione non poſſent, nec ſine uſu membrorum infirmi & inertes jacerent; nec morbis affligerentur, nec à beſtiis laderentur, nec venenis necarentur, nec aliquo caſu vulnerarentur, vel ullo ſenſu, aut ullâ parte corporis privarentur, nec à dæmonibus vexarentur, nec ſurgentes in pueritiam domarentur verberibus, aut erudirentur laboribus; nec ulli eorum tam vano & obtuſo naſcerentur ingenio, ut nec labore, nec dolore ullo emendarentur, ſed exceptâ, propter incapaces uteros matrum, ſui corporis quantitate, tales omnino, qualis Adam factus eſt, gignerentur.*

Lib. 3. oper. imperf. n. 198.

On peut voir encore ſur la même matiere, lib. 1. *De peccatorum meritis ac remiſſ.* cap. 37. & 38. & lib. 6. *contra Julianum*, cap. 1.

Alexandre de Halès, parte 2. quæſt. 89. memb. 2. rapporte ce qui ſuit: *Quibuſdam videtur dicendum, quòd ſtatim parvuli habuiſſent rationis uſum, cùm corpus non aggravaret ſpiritum: profeciſſent tamen in ſcientiâ per experientiam, ſicut etiam datum erat eis proficere in juſtitia & bonâ vitâ per obedientiam: aliis videtur quòd parvuli non ſtatim habuiſſent uſum rationis.* Mais on peut juger lequel des deux ſentimens eſt conforme à S. Auguſtin.

### Corollaire II.

Touchant le ſommeil, voici la penſée de S. Auguſtin: *Si erat in paradiſo viciſſitudo vigilandi atque dormiendi, ubi non erat malum concupiſcendi, tam felicia erant ſomnia dormientium, quàm vita vigilantium.* Il faut prendre garde qu'à force de vouloir ennoblir l'état de l'homme innocent, on ne détruiſe la nature de l'homme. La méchanique du corps humain d'un côté, & d'un autre côté la diſpoſition de l'univers, dans lequel il y a toujours eu une viciſſitude de jours & de nuits, ne permettent gueres de douter que le ſommeil ne ſoit naturel à l'homme, & qu'il ne ſoit de l'état d'innocence, auſſi bien

Lib. 5. cont. Julian. c. 10.

bien que de celui-ci. Tout ce qu'on peut faire, c'eſt d'exclurre de l'état d'innocence certains défauts qui ſemblent incompatibles avec l'ordre & la ſainteté de cet état.

Ainſi 1. il paroît que l'homme n'étoit point forcé à dormir par peſanteur & par accablement. Les ſaints Peres regardent comme un défaut, le beſoin corporel qui commande à l'ame. Dans l'homme innocent la volonté avoit toujours le deſſus: le corps n'appeſantiſſoit point l'eſprit; c'étoit par choix que l'homme ſe déterminoit à dormir, pour prévenir les beſoins du corps.

2. Il paroît que pendant le ſommeil l'eſprit d'Adam étoit toujours occupé de ſaintes penſées, & qu'il n'étoit point livré en proye aux vains fantômes qui nous égarent. Alexandre de Halès traite ce point avec exactitude, part. 2. quæſt. 86. memb. 3. Il dit d'abord qu'il y a deux ſentimens: les uns admettent la néceſſité de dormir dans l'état d'innocence. *Aliter autem videtur aliquibus, ſcilicèt quòd nullam habuit neceſſitatem dormiendi, & quòd non dormiviſſet; & videtur mihi probabilius; & hæc videtur fuiſſe opinio Iſidori & Gregorii. Iſidorus enim, ubi enumerat miſerias, in quas cecidit homo per peccatum, enumerat ſomnum, dicens ſic:*

Iſidorus in lib. De ordin. creaturarum. Gregorius in libro 8. Moral.

„ In hujus vitæ defectu, pari infirmitatis conditione pauperes & reges, ſtulti „ & ſapientes vexantur: nam ſenſus omnes ſomno indigent.

*Item Gregorius:* „ Omnis homo in Adam primo parente noſtro, perſuaſionibus ſerpentis captus, dum Domini „ præcepta contemnens, eum peccando „ dereliquit, humilitatis arcem deſerens, „ ad infirmitatis jugum ſuperbiendo pervenit, & cervicem cordis erigendo „ ſuppoſuit; quoniam qui ſubeſſe divinis juſſionibus noluit, ſub ſuis ſe neceſſitatibus ſtravit". *Et poſt inter illa quæ numerat, dicit:* „ Labore vegetatur, Chap. I. „ ne quiete torpeat: quiete refovetur, „ ne laboris exercitatione ſuccumbat: faſtigata vigiliis, ſomno reparatur: oppreſſa ſomno, vigiliis excutitur, ne „ ſua pejus quiete laſſetur". *Ad hoc videntur duo perſuadere, ſcilicet ſublimatio ejus quantùm ad ſtatum animæ, & ſecluſio omnis pœnæ quantùm ad ſtatum corporis & animæ.*

Alexandre de Halès déduit ces deux raiſons, & ce qu'il dit ſur la prémiere mérite ſur tout d'être remarqué. Cette élevation de l'ame d'Adam étoit, dit-il, à la vérité, au deſſous de celle des Bienheureux, mais elle étoit bien au deſſus de notre état: *Non eâ quâ Deus modò à credentibus abſens fide quæritur, ſed eâ tunc per præſentiam contemplationis manifeſtus cernebatur.* Or continue ce grand Théologien: *Cùm ergo anima ita erat ſublimata, & tantâ jucunditate beata, quæ debuit illi eſſe voluntas dormiendi & privandi ſe ad horam modicam tanta vitæ felicitate? Si diceretur, quòd ut defectus ex parte corporis præveniret, hoc non oportuit, cùm per uſum ligni vitæ ab omni defectu poterat cuſtodiri.*

Enfin pour terminer cette quèſtion, Alex. de Halès ſuit le dénouement que je vais rapporter. *Si ergo debuit aliquis defectus præveniri quiete, debuit præveniri quiete ſoporis, & non ſomni: differunt enim ſomnus & ſopor; quia ſomnus eſt quies animalium virtutum, cum intenſione naturalium: ſopor eſt quies animalium virtutum cum intenſione intellectualium: unde quies ſoporis non privat animam jocunditate aliquâ quam habet ex converſione, ſive elatione mentis ad Deum, ſicut facit ſomnus; nec ponit corpus alicui addictum penalitati, unde hæc potentia in nullo illi ſtatui præjudicat.*

Au reſte touchant l'aſſoupiſſement que Dieu envoia à Adam, pour connoître de quelle nature il étoit, il eſt bon de remarquer qu'il y a trois mots en Hébreu qui

Sect. V. signifient le ſommeil, תנומה *Thnumah* qui ſignifie un commencement du ſommeil, une peſanteur de tête: שנה *Schenah*, un plein ſommeil: & תרדמה *Thardemah*, un très profond ſommeil. Or c'eſt le dernier que Dieu envoia à Adam, enſorte que les ſaints Peres, comme le remarque Bonfrerius, ne diſent point que ce ſoit un ſommeil tel quel, mais un ſommeil joint à une extaſe: c'eſt même le mot dont ſe ſert la verſion des Septante. Lib. Quæſt. Hebraic. in Geneſ. Et S. Jérome dit: *Et miſit Dominus Deus ecſtaſim ſuper Adam. Pro ecſtaſi*, id eſt, *mentis exceſſu, in Hebræo habetur, Thardemah, quod Aquila* κατανυξιν, *Symmachus* ὕπνον, *id eſt, grævem & profundum ſoporem interpretati ſunt. Denique ſequitur, & dormivit: id ipſum verbum & in Jona ſtertentis ſomno poſitum eſt.* Un tel ſommeil ne troubla point l'attention d'Adam vers les choſes céleſtes, & ne lui enleva point l'uſage de ſon eſprit. C'eſt un point que Hær. 48. S. Epiphane établit fortement contre les Montaniſtes. Ces Hérétiques alléguoient ce paſſage de l'Ecriture, pour montrer que l'eſprit prophétique étoit joint à une eſpece de délire. Tertullien même en dit un mot en paſſant dans le livre de l'Ame: Cap. 2. *In illum (Adamum) Deus amentiam immiſit, ſpiritalem vim, quâ conſtat Prophetia.* S. Epiphane réfute cette penſée: Τῷ γὰρ Ἀδὰμ ἐπήνεγκε τὴν ἔκςασιν τοῦ ὕπνου, ὃν ἔκςασιν Φρενῶν· ἔκςασις δὲ κατὰ διαφορὰς πολλὰς ἔχει τὸν τρόπον: c'eſt-à-dire, que le mot d'extaſe, qui en françois ne ſignifie qu'une choſe, en ſignifie pluſieurs dans la langue greque. Et, ſelon S. Epiphane, Adam étoit en extaſe, parceque ſon corps étoit dans un état différent de celui où il étoit dans la veille: mais ſon eſprit n'étoit point aliéné, ſon eſprit n'étoit point déplacé de ſon état ordinaire; il n'étoit point égaré: il avoit conſervé la liberté d'eſprit: ὃν ἔκςασιν Φρενῶν: & c'eſt ce que prouve ce Pere, parce qu'Adam avoit connu ce qui s'étoit paſſé pendant ſon ſommeil. Saint Auguſtin *Tract. 19. in Joan. n. 10. & lib. 9. de Gen. ad Litt. cap. 19.* aſſure que pendant ce ſommeil l'eſprit d'Adam étoit non ſeulement occupé de ſaintes penſées, mais même de penſées prophétiques ſur l'état futur de l'Egliſe; ſur quoi il ſeroit aiſé de citer pluſieurs autres autorités des ſaints Peres.

Je ſuis bien éloigné de croire avec Cajétan, qu'il faille prendre d'une maniere métaphorique cet endroit de l'Ecriture en le prenant à la lettre, & l'entendant comme les ſaints Peres l'ont entendu; ce que j'ai établi paroît dans un plus grand jour, que le ſommeil dans l'état d'innocence ne privoit point l'homme de penſées ſaintes & ſpirituelles. Au fond qui peut douter que ce ne ſoit un défaut, qu'il faut par conſéquent exclurre de cet heureux état, que notre eſprit ſoit offuſqué, qu'il ſoit accablé, comme il l'eſt, pendant le ſommeil, par un million de penſées inſenſées & irrégulieres. L'Egliſe ne ceſſe de demander à Dieu qu'il ne laiſſe point appeſantir nos ames par un ſommeil trop profond; qu'il éloigne de nous les illuſions & les fantômes; que le ſommeil de notre corps n'empêche point notre eſprit de veiller en Jeſus Chriſt; & que tandis que nos yeux ſont fermés; ceux de l'ame ne ceſſent d'être ouverts. Or ce que l'Egliſe demande pour nous dans l'état même malheureux où nous ſommes, peut-on croire que Dieu ne l'eût point accordé avec beaucoup de ſurcroît pour un état ſi différent du nôtre?

Les maîtres de la vie ſpirituelle ne laiſſent pas de faire une attention particuliere ſur ce point. *Poſtremò autem*, dit S. Clément d'Alexandrie, *hoc ſciendum eſt non eſſe animam quæ ſomno indiget; ipſa enim eſt ſemper mobilis: ſed corpus, quod quieti traditur, reſolvitur, dum anima non amplius corporaliter operatur, ſed per ſe ipſam operatur* Lib. 2. Pædagogi cap. 9.

*tur & cogitat, quo fit ut quæ ſunt vera ſomnia, rectè reputandâ ſint ſobriæ cogitationes animæ, quæ ad corporis affectiones etiam tùm non diſtrahitur, ſed ipſa ſibi optima conſulit. Anima autem eſt interitus, ſi ipſa apud ſe omninò quieſcat, & ideò Deum ſemper mente verſans per continuum commercium, corpori vigiliam aſciſcens, angelicæ exæquat hominem gratiæ, vitæ æternitatem ex curâ vigilandi ſuſcipiens.* La même penſée ſe retrouve en plus d'un endroit de ſes ouvrages, *Principalis pars*, dit-il, *animæ manens non alterabilis, non aſſumit aliquam phantaſmatum mutationem, quæ ex diurnis motibus ſiunt ſimulachra ſomniantis; propterea certè Dominus quoque præcipit vigilare, ut nec noſtra quidem in ſomnis unquam moveatur anima animi perturbationibus; ſed nocturnam quoque vitæ inſtitutionem, tanquàm quæ interdiu operetur puram, & ἀκηλίδωτον imperat cuſtodire. Ὡ'ςε μηδὲ ἀναρ ἡμῶν παθαινεσθαί ποτε τὴν Ψυχήν.*

Lib. 4. Stromat.

On ſait combien ceux qui ont traité de la vie aſcétique ont pouſſé les marques de la chaſteté ſur ce point. Caſſien en eſt plein dans la 7. conférence, Chap. dernier: *Hæc eſt conſummatio caſtitatis, ut vigilantem Monachum oblectatio libidinis nulla perſtringat, ut quieſcentem ſomniorum non fallat illuſio; ſed cùm dormienti tantùm per ſopita mentis incuriam commotio carnis obrepſerit, quemadmodum ſine ullâ titillatione voluptatis excitata eſt, ita ſine ullo prurigine conquieſcat.* On trouve des choſes ſemblables & encore plus fortes dans le livre 6. *de Cœnobii inſtitutione*, cap. 10. & 20. auſſi bien que dans S. Jean Climaque cap. 15.

A prendre même dans une rigoureuſe éxactitude les choſes que diſent ces deux Auteurs, elles conduiroient peut-être trop loin; car il eſt certain que pendant cette vie, quoique la concupiſcence diminue, elle ne s'éteint jamais entierement, comme nous le dirons ailleurs. Auſſi S. Jérôme reproche-t-il aux Pélagiens, que, ſelon eux, l'homme juſte, * *Cùm ad virtutum venerit ſummitatem, ne in nocte quidem ea pati quæ hominum ſunt, nec cogitatione vitiorum aliquâ titillari:* Et cette penſée eſt, comme nous l'avons * remarqué, une ſuite de leur doctrine ſur la grace: il faut donc dans l'état où nous ſommes, admettre ces vérités avec reſtriction: mais en général il eſt vrai, comme le dit S. Auguſtin, qu'une éxacte fidélité dans la veille répand d'heureuſes influences ſur le ſommeil. Dans le livre 12. *de Gen. ad litt.* cap. 15. ce Docteur traite ce point avec aſſez d'étendue: *Verumtamen propter animæ affectionem bonam, quæ deſiderio meliore mundata multas interficit cupiditates . . . . etiam in ſomnis quædam ejus merita clarent.* Et S. Thomas 2. 2. Quæſt. 16. Art. 2. dit que ce précepte du Deutéronome cap. 6. *Meditaberis ea . . . . dormiens:* ſignifie que l'homme *vadens dormitum de lege Dei meditetur, quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiſcuntur meliora phantaſmata, ſecundùm quod pertranſeunt motus à vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philoſophum in* 1. Ethic. C'eſt pourquoi nous voions que ces ſaints Aſcetes, & avant eux les Thérapeutes (qui ſelon Euſebe, S. Jérôme, S. Epiphane, & S. Clément d'Aléxandrie, étoient des Chretiens de l'Egliſe primitive:) que ces Saints, dis-je, qui avoient l'eſprit ſi plein de Dieu pendant la journée, continuoient d'y penſer preſque toûjours pendant la nuit. Il n'eſt donc pas étonnant que dans l'état d'innocence, dans lequel il n'y avoit point de concupiſcence, dans lequel le corps étoit pleinement aſſujetti à l'eſprit, les hommes euſſent toujours été occupés de ſaintes penſées pendant le ſommeil.

CHAP. I. * Epiſt. ad Cteſiph.

* Sect. 4.

### COROLLAIRE III.

L'homme dans l'état d'innocence connoiſſoit qu'il connoiſſoit toutes choſes en Dieu; car dans cet état la réfléxion de l'hom-

Sect. IV. l'homme étant entierement soumise à la volonté, il appercevoit tout ce qui étoit dans ses connoissances directes, lorsqu'il vouloit l'appercevoir. Or toutes les connoissances de l'homme sont réellement réunies dans la connoissance de Dieu, c'est par la connoissance de l'etre des êtres que nous connoissons les êtres finis ; c'est par la connoissance de l'étendue intelligible que nous connoissons l'étendue corporelle. Donc Adam, quand il le vouloit, connoissoit cette union & cette dépendance qui est réellement dans nos connoissances: par conséquent il connoissoit qu'il connoissoit tout en Dieu, quand il vouloit y faire réfléxion : & il le connoissoit, non pas seulement d'une maniere éloignée & générale, comme nous le connoissons, mais il le connoissoit immédiatement, prochainement, comme nous voions une image dans le miroir qui la représente.

Les saints Peres de l'Eglise, dont le Pere Thomassin a recueilli un grand nombre de passages, *Lib. 6. Tom. 1. Dogm. Theol.* appellent la connoissance d'Adam une vue; néanmoins ils reconnoissent que ce n'est pas une vision intuitive, telle que l'ont les Bienheureux dans le ciel, qui remplit toute l'ame, & qui en épuise toute la capacité. Il s'en falloit beaucoup que la connoissance d'Adam fût si parfaite. 1. Elle n'étoit point si parfaite en elle-même, & par rapport à la connoissance directe. 2. Elle n'étoit pas si parfaite par rapport aux sentimens & aux modifications, dont la connoissance des Bienheureux est revétue. 3. Elle n'étoit point si parfaite par rapport à la réfléxion actuelle. Les Bienheureux possedent toujours Dieu également, & connoissent toujours actuellement tout ce qu'ils voient de son essence. Adam avoit l'esprit trop borné pour réfléchir distinctement à chaque instant sur tout ce qu'il connoissoit ; mais il tournoit son attention actuelle comme il le vouloit, tantôt vers un côté & tantôt vers un autre : & comme toutes nos connoissances ont rapport avec la connoissance de Dieu, il voioit ce rapport quand il vouloit y faire attention.

Pour rendre ceci plus sensible, je compare nos idées à un très grand tableau & notre réfléxion à l'œil d'un homme qui verroit ce tableau tout entier, & qui le considéreroit comme il le voudroit. Cet homme verroit non seulement les personnages qui sont dans ce tableau, mais il verroit de plus qu'ils sont dans ce tableau, & qu'ils en font partie, & que ce tableau les renferme tous: de même les idées de toutes choses étant renfermées dans l'idée de l'être souverainement parfait, toutes nos perceptions se réunissent dans la perception de l'être souverainement parfait. Si Adam connoissoit tout ce qui étoit dans son esprit quand il le vouloit, il connoissoit aussi qu'il connoissoit tout en Dieu.

## Corollaire IV.

On peut former une difficulté contre notre proposition, qu'il faut tâcher de résoudre, afin d'éclaircir encore davantage cette matiere. Comment, dira-t-on, vouloir penser à une telle chose, si auparavant on n'y a déja pensé : *Ignoti nulla cupido:* par conséquent la pensée actuelle ou la réfléxion précede la volonté de réfléchir : par conséquent, dira-t-on, il est impossible que la réfléxion soit pleinement soumise à la volonté.

Pour répondre à cette difficulté, il faut distinguer deux sortes de réfléxions, une réfléxion distincte, détaillée, particuliere, & une réfléxion plus vague & plus confuse. L'exemple qu'on vient de rapporter, éclaircira ceci. On me montre un très grand tableau, dans lequel il y a un nombre prodigieux de personnages peints

peints avec art. Il eſt vrai que je ne puis point dans un moment conſidérer diſtinctement & en particulier tous ces perſonnages, en éxaminer l'attitude, la proportion, le coloris, les rapports &c. néanmoins ce tableau étant devant mes yeux, je puis, ſelon mon gré, jetter la vue ſur un de ces perſonnages, ou ſur un autre, & les appercevoir tous ſucceſſivement & à loiſir; ainſi je puis voir ce tableau ſelon ma volonté: il faut à la vérité qu'on mette ce tableau devant mes yeux avant que je veuille l'éxaminer en particulier. La vue générale, groſſiere & confuſe doit précéder la volonté de faire une réfléxion plus particuliere & plus diſtincte: c'eſt ainſi que je conçois la réfléxion dans l'état d'innocence. Je croi qu'Adam avoit le pouvoir de porter ſa réfléxion ſur toutes ſes connoiſſances; qu'il ſavoit bien qu'il avoit ce pouvoir: que de plus il voioit toujours d'une vue moins diſtincte & moins éxacte les principales choſes qui étoient en lui, & qu'il étoit comme cet homme qui voit ce tableau, qui quoiqu'il en éxamine un perſonnage en particulier, ne laiſſe pas de conſerver une vue générale & groſſiere du reſte du tableau qui eſt devant ſes yeux; vue, qui ſuffit pour lui faire vouloir éxaminer une autre partie de ce tableau, après qu'il en aura éxaminé celle-ci. Au reſte toutes ſes volontés, auſſi bien que ſes connoiſſances, venoient de la prémotion phyſique, comme on le montrera dans la ſuite.

### Corollaire V.

Adam étoit quelquefois averti par les ſens de faire attention à certains objets; mais dans cette occaſion même il étoit dans un équilibre parfait pour ſuivre, ou pour ne pas ſuivre, ou même pour faire ceſſer cette impreſſion; & je conçois que cette impreſſion ne faiſoit pas ſur lui plus d'effet que m'en feroit un domeſtique, qui m'avertiroit de jetter la vue ſur un autre endroit du tableau que ſur celui que je conſidere; car je ſerois pleinement en état de faire, ou de ne pas faire ce que ce domeſtique m'auroit dit, & même de faire taire ce domeſtique, ſi ce qu'il dit me détournoit. Chap. I.

### Proposition VI.

Nos réfléxions maintenant ſont encore ſoumiſes à la volonté, mais non pas ſi pleinement qu'elles l'étoient dans l'état d'innocence.

Pour démêler cette propoſition, il faut poſer pour principe, qu'il ne ſe fait aucune réfléxion, ni aucune penſée actuelle dans l'eſprit, qu'il ne ſe paſſe auſſi quelque mouvement dans le cerveau: l'union du corps & de l'ame ſemble le demander; car ce ne ſeroit plus l'homme qui agiroit, ſi l'eſprit agiſſoit ſans le corps, ou le corps ſans l'eſprit. Il faut qu'il y ait un rapport & une correſpondance entre l'un & l'autre; c'eſt une loi qui a été établie au moment de la création de l'homme, & que le péché qui eſt venu depuis, n'a pu abolir. La différence qu'il y a ſeulement entre l'état d'innocence & celui-ci, c'eſt que dans l'état d'innocence tout étant dans l'ordre, l'eſprit commandoit au corps, & jamais le corps à l'eſprit: maintenant l'ordre eſt troublé, le corps s'eſt révolté contre l'eſprit, parce que l'eſprit s'eſt revolté contre Dieu. Ainſi le cerveau aiant certains mouvemens indépendemment de la volonté, il faut auſſi que l'ame ait certaines penſées actuelles indépendemment de la volonté.

Néanmoins il faut bien que la volonté ait encore conſervé un certain empire ſur le corps, & en particulier ſur le cerveau, dont les ébranlemens ſont le principe des autres mouvemens corporels: ſans cela l'homme ne penſeroit jamais à ce à quoi il voudroit penſer; ſa réfléxion ſeroit toujours

Sect. V. jours nécessitée ou même involontaire, & nous serions en tout temps comme nous sommes dans l'enfance ou dans le sommeil.

Il faut donc reconnoître 1. que la volonté maintenant réfléchit sur certaines choses lorsqu'elle le veut, & qu'aussi-tôt en conséquence de cette volonté certains mouvemens se font dans le cerveau, afin que le corps agisse de concert avec l'esprit.

2. Qu'il arrive aussi que certains mouvemens s'élevent dans le cerveau indépendemment de la volonté, & qu'en conséquence il se forme dans l'ame certaines pensées actuelles, certaines impressions: or ces mouvemens du cerveau viennent tantôt à l'occasion de certaines impressions des sens, tantôt sans aucune impression extérieure, par le seul mouvement des esprits animaux, ce qu'on appelle imagination.

3. L'autorité de l'Ecriture & celle de la Tradition ne nous permettent pas de douter, que le Démon n'ait sur ce point une certaine puissance, & qu'en excitant certains mouvemens dans le cerveau, il ne soit cause que notre pensée se porte sur certains objets; que nos réfléxions les plus saintes soient traversées par des distractions, & que notre esprit soit occupé de pensées non seulement inutiles, mais même pernicieuses. Il paroît même que c'est à cause de cet empire du Démon que le corps & l'imagination de l'homme sont exposés à des inconvéniens si tristes & si horribles, dont les animaux paroissent exemts, quoiqu'ils soient sujets aux mêmes impressions que nous.

Il sera nécessaire de retoucher cette matiere dans la suite.

### Proposition VII.

C'est par le défaut de réfléxion que les hommes ne connoissent point Dieu, quoiqu'ils naissent tous avec l'idée innée.

Que les hommes naissent avec une connoissance de Dieu innée, c'est un point qui est prouvé d'une maniere fort claire; il suffit même pour le montrer, de rappeller ce qui a été dit dans la troisieme section, que l'homme ne connoîtroit point les êtres finis, s'il ne connoissoit l'être infini.

Si donc tous les hommes ont une connoissance innée de la Divinité, comment se peut-il faire qu'actuellement tant de personnes ne connoissent point Dieu, sinon parce qu'elles ne réfléchissent point sur cette connoissance, & que ne pensant point qu'ils connoissent Dieu, ils sont réellement comme s'ils ne le connoissoient point? L'homme dans l'état d'innocence connoissoit Dieu, mais il connoissoit de plus que toutes ses connoissances se réunissent dans celle de cet être infini; il en voioit la proportion & l'enchaînement; & son intelligence étant ainsi réunie, étoit parfaitement dans l'ordre; au lieu que maintenant, quoique l'homme ait l'idée de Dieu, quoique ce soit en lui & par lui qu'il connoisse les êtres du monde, toutefois il semble que Dieu soit l'objet qu'il apperçoive le moins. A tout moment il est obligé de faire des réfléxions sur l'infini, sur la vérité, sur l'ordre immuable, sur la bonté & la perfection éternelle; ce sont-là les perfections de Dieu, mais l'homme qui fait ces réfléxions, n'y pense point. Au reste ces connoissances sur l'infini, sur la vérité, sur l'ordre, sont de précieux morceaux de cet admirable édifice qui étoit élevé dans son cœur, lorsqu'il étoit dans l'innocence; mais lorsqu'il manque à réunir toutes ses connoissances, à les placer dans l'être à qui elles conviennent, à les considérer comme perfections d'un être infini qui renferme tout, ces connoissances ne sont que des pieces détachées, des débris de cet édifice spirituel

rituel qui eſt tombé en ruine, des reſtes de nobleſſe & de grandeur dans un être qui s'eſt dégradé, & qui eſt tombé dans le deſordre & dans les ténebres.

### Proposition VIII.

C'eſt dans le même défaut que pluſieurs déréglemens de l'homme prennent leur ſource.

1. L'ignorance des devoirs: il eſt certain que les hommes portent encore dans leur cœur les principes de la loi naturelle écrits en caracteres ineffaçables, & qu'il reſte encore en eux certains traits de l'image de Dieu; cependant ils ne connoiſſent point leurs devoirs, ils ne ſont point éclairés ſur la loi naturelle: pourquoi? Si non, parce que leurs yeux malades n'apperçoivent pas les objets mêmes qui les touchent de ſi près, qu'ils ne liſent pas ce qui eſt gravé dans leur propre cœur, c'eſt-à-dire, que le défaut de connoiſſance réfléchie eſt la cauſe de cette ignorance.

2. L'inadvertance: on manque à penſer aux choſes mêmes qui nous ſont les plus connues, & l'on prend certains partis, faute d'avoir fait réfléxion ſur des points qu'on n'ignoroit pas: voilà encore un défaut qui vient de la même ſource. Il eſt vrai que l'homme dans l'état d'innocence pouvoit manquer de penſer à certaines choſes, parce qu'il ne pouvoit pas au même inſtant penſer à tout; mais c'étoit toujours une inadvertance & une diſtraction de commande; parce que la réfléxion étoit pleinement ſoumiſe à la volonté, au lieu qu'à préſent il y a même des inadvertances que la volonté ne cauſe point.

3. L'erreur: ce qui a été dit dans la ſection précédente, montre bien qu'on ne tomberoit point dans l'erreur, ſi l'on voioit tout: ainſi l'on ne peut pas douter que le défaut de réfléxion ne contribue encore beaucoup à nous jetter dans ce malheur. Chap. I.

Il eſt aiſé de comprendre par là combien ce défaut de réfléxion a de part dans nos déréglemens: car la volonté & l'entendement marchent de pair, & il n'y a point d'amour mauvais qu'il n'y ait auſſi de jugement faux, comme le dit S. Thomas.

Il eſt donc vrai que la privation des connoiſſances directes & réfléchies eſt une des ſources les plus fécondes de nos déréglemens, & la privation de ces deux connoiſſances doit être renfermée ſous le nom général d'ignorance; elle appartient à la playe de l'entendement, playe très profonde que le péché originel nous a cauſée, & que les péchés actuels augmentent de plus en plus.

On peut tirer de ceci de nouvelles preuves de la prémotion phyſique, ou plutôt appliquer toutes les preuves déja alléguées, pour montrer combien l'homme dans notre état a beſoin de la prémotion, tant pour les connoiſſances directes, que pour les connoiſſances réfléchies.

### Preuve.

Avec le moins tout ſeul on ne réuſſit pas à produire le plus. L'ignorance eſt la diminution, c'eſt la privation tant de nos connoiſſances directes, que de nos connoiſſances réfléchies: ainſi l'homme avec l'ignorance, dans laquelle il eſt tombé par le péché, ne formera point ſeul ſes connoiſſances: donc il faut que ce ſoit Dieu qui les forme en lui. Si Dieu les forme en lui, il les forme, comme on l'a montré ailleurs, par une opération efficace & prédéterminante.

L'homme donc dans cet état-ci a beſoin d'une telle opération de Dieu pour remédier à la plaie de l'ignorance. Il en a beſoin pour acquérir les connoiſſances tant directes que réfléchies, qui contri-

Sect. V. buent à la converſion du cœur & à la perſévérance dans la juſtice. Par éxemple, lorſqu'un Prédicateur nous exhorte par ſes diſcours à rentrer en nous-mêmes & à faire de ſérieuſes réfléxions, ſes diſcours, ſi pathétiques qu'ils ſoient, deviendront infructueux & inutiles, ſi Dieu ne nous fait opérer par lui même ces ſaintes réfléxions: il eſt vrai qu'un homme qui entend un tel diſcours, a toujours quelque penſée, & fait toujours quelque réfléxion bonne ou mauvaiſe ſur ce qu'il entend: que tantôt il penſe à la beauté & à l'art du diſcours qu'il entend, ou à ſes défauts; tantôt au profit qu'il en doit tirer: là prémotion phyſique a part dans toutes ces penſées, de quelque genre qu'elles ſoient; mais elle y a part bien différemment, comme on le montrera ailleurs. Pour les penſées mauvaiſes, Dieu ne nous les donne point en ſon nom: il n'agit en nous que comme une choſe déterminée par les cauſes occaſionnelles; au lieu que pour les ſaintes penſées, c'eſt au nom de Dieu même qu'elles nous ſont données; & quoiqu'il y ait quelque cauſe qui excite la miſéricorde de Dieu à les donner, comme les prieres des Saints, c'eſt toujours la miſéricorde de Dieu qui eſt la cauſe primitive qui fait que ces faveurs nous ſont accordées.

Secondement: que l'homme qui prétend ſeul former ſes penſées, ou qui croit n'avoir beſoin pour les former que d'une opération concomitante & verſatile, nous diſe au moins comment les ſaintes penſées ſe forment dans ſon eſprit; de quel biais il a tourné ſon ame pour ſe donner celle-ci; comment il l'a maniée & façonnée; de quels inſtrumens il s'eſt ſervi, de quelles forces; d'où il a fait éclorre ce bon mouvement; qu'il m'en raconte l'origine, la fabrique, la tenue; qu'il m'en développe nettement la nature; qu'il me diſe comment il s'eſt fait qu'il a du goût pour la vertu, lui qui n'en avoit eu juſqu'à ce moment que pour le vice; comment une ſi étonnante penſée eſt venue dans ſon eſprit, à lui qui n'avoit rien penſé de ſemblable. S'il l'a formée tout ſeul, il doit ſavoir comment; s'il l'a formée avec un ſecours verſatile, ſouple, pliant, il le doit ſavoir auſſi; pour mettre en œuvre des inſtrumens, pour ſe ſervir d'un ſecours qui attend qu'on le détermine, il faut ſavoir & ce que l'on fait, & comme on le fait: où eſt l'artiſan qui l'ignore? Mais s'il n'agit que parce qu'une main ſupérieure le fait agir, il eſt diſpenſé de ſavoir tout ce détail.

Enfin ſi l'homme a la vertu de former ſeul ſes connoiſſances, ou s'il a la vertu de les former avec un concours toujours préſent & diſpoſé, je ne voi point ce qui l'arrête: pourquoi ne ſe réforme-t-il pas dans un moment; pourquoi ne ſe rétablit-il pas dans la perfection de l'état d'innocence, dont il eſt déchu; & pourquoi auroit-il beſoin du médecin céleſte pour le guérir, & du ſoleil de juſtice pour l'éclairer au milieu des ombres de la mort qui l'environnent?

## CHAPITRE II.

### *De la Concupiſcence.*

CEtte matiere encore plus importante que la précédente eſt néanmoins beaucoup plus obſcure. Qu'eſt-ce que la concupiſcence dans l'ame; quelles ſont les parties, pour ainſi dire, qui la compoſent; quelle eſt ſon impreſſion pour nous ſéduire, ſon regne, ſa décadence? Il faudroit développer toutes ces choſes pour connoître la profondeur de notre playe, & l'efficace du remede qui la guérit: mais comment pénétrer des vérités ſi profondes? Tâchons ſeulement d'y trouver quelque jour par certains raiſonnemens que

que S. Auguſtin nous a laiſſés. Cette matiere eſt trop longue pour être traitée ſous un ſeul titre.

## ARTICLE I.

### *De la Concupiſcence en général.*

### PROPOSITION I.

La concupiſcence qui eſt en nous, eſt la peine du péché originel; l'homme en étoit éxemt dans l'état d'innocence. S. Auguſtin prouve cette vérité dans pluſieurs de ſes livres, & il eſt bon de rapporter quelques-unes de ſes raiſons: elles pourront ſervir dans la ſuite à éclaircir la matiere.

1. Dans le 4. livre contre Julien, chap. 2. pag. 590. il dit que la concupiſcence, telle que nous l'éprouvons, *ſine dubitatione malum eſt, quia non ei conſentire bonum eſt. Quid enim mali faceret qui bonæ concupiſcentiæ conſentiret?* Et plus haut pag. 587. *Cur enim non potiùs malum vocetur quod fateris eſſe frenandum? Cur, quæſo, frenandum, niſi ne noceat; niſi ne ad illicita quæ deſiderat, relaxetur? donec eò veniamus, ubi nec habeatur. Non igitur quid boni de concupiſcentia carnis fiat, ſed ipſa quid malifaciat cogitandum eſt. Nam pudicitia conjugalis inhiantem concupiſcentiam ſive de illicito, ſive de licito percipere voluptatem, frenat ab illicito, permittit ad licitum; hoc eſt bonum, non tamen ejus, ſed benè utentis bonum eſt. Quòd autem ipſa concupiſcentia facit, ſive ad licitum, ſeve ad illicitum indifferenter ardeſcere, utique malum eſt.* Et dans le 5. livre contre Julien, chap. 7. pag. 645. *Quam tu, cùm bonam naturaliter dicis, aſtutè illi ſemper conſentiendum eſſe decernis; ne reniſu improbo repugnetur naturali bono.... Bonum eſt quod naturaliter libet. Si ergò adſunt, voluptatibus perfruatur; ſi autem non adſunt, ipſis earum cogitationibus, ſicut Epicuro viſum eſt, oblectetur, & erit ſine peccato, nec ſe ullo fraudabit bono: nec cujuſquam doctrinæ opinionibus reſiſtat naturalibus motibus, ſed, ſicut ait Hortenſius, tunc obſequatur naturæ, cùm ſine magiſtro ſenſerit quid natura deſideret. Non enim poteſt quæ bona eſt, deſiderare quod malum eſt, aut negandum eſt bonæ aliquod bonum. Fiat itaque totum quod deſiderat libido bona, ne ipſe ſit malus qui reſiſtit bono.* C'eſt-à-dire, en un mot que la concupiſcence n'étoit point dans l'homme innocent, parce que la concupiſcence eſt un mal; & S. Auguſtin prouve que la concupiſcence eſt un mal, parce que c'eſt un péché de conſentir à la concupiſcence, & qui ſi elle n'étoit pas un mal, il ſeroit permis de conſentir à ſes mouvemens. CHAP. II. ART. I.

2. S. Auguſtin prouve la même choſe, parce que tous les Saints travaillent à la combattre & à la diminuer en eux-mêmes par les mortifications & par la pénitence.

S. Auguſtin livre 6. contre Julien, chap. 15. pag. 687. *Nihil-ne mali caſtigat, domat, vincit, opprimit in templo Dei, etiam livore & pudore ipſius templi Dei? Nonne attendis, nonne perſpicis, quia tam vehementer corpus ſuum perſequens, ſi nihil ibi perſequitur quod diſplicet Deo, fruſtrà perſequendo templum ejus, facit magnam injuriam Deo?*

S. Auguſtin traite d'une maniere admirable en pluſieurs endroits ce combat des Saints contre la concupiſcence: dans l'Ouvrage imparfait contre Julien, livre 3. n. 56. pag. 1077. *Hoc quod omnes ſobrii malum ſentiunt, malum judicant, ebrius Pelagiano dogmate aſſeris bonum. Mirabilis enim facundia potes, eam quam ſancti accuſant gemitibus, tu laudibus ornare libidinem, & talem prorsùs, qualis & nunc eſt, ſe ſcilicet nolentibus ingerentem, & ad certamen provocantem corda caſtorum, tanquàm formoſum & amœnum lignum, etiamſi nemo ibi peccaſſet, inter Paradiſi nemora collocare.*

Sect. V. *Erubesce, beatitudo Pelagianorum, & vide quò fugias, quia casti te fugimus.*

3. Non seulement S. Augustin prouve que la concupiscence est un mal, dont l'homme innocent étoit éxemt, parce que les Saints & ceux qui suivent les lumieres de l'esprit, combattent contre la concupiscence; mais de plus parce que la concupiscence combat contre l'esprit.

C'est un argument que S. Augustin met souvent en œuvre: liv. 5. contre Jul. chap. 7. pag. 643. *Adhuc non evigilas, ut intelligas nostram naturam non esse, sed vitium, contra quod virtute pugnamus? Neque enim bono bonum, sed bono utique malum vincimus. Considera cum quo vincat, & cum quo vincatur. Quando enim libido vincit, vincit & Diabolus; quando libido vincitur, & Diabolus vincitur: quem ergo vincit libido, & à quo vincitur, hostis ejus est; cum quo autem vincit & vincitur, auctor ejus est.* C'est-à-dire que le Démon est auteur de la concupiscence.

Après ce prémier raisonnement S. Augustin en ajoute immédiatement un second, qui mérite beaucoup d'attention: *Rogo te, oculos aperi, & cerne quæ aperta sunt. Nulla pugna est sine malo: quando enim pugnatur, aut bonum pugnat & malum; aut malum & malum; aut si duo bona inter se pugnant, ipsa pugna est magnum malum.* Ce combat mutuel de la chair contre l'esprit, & de l'esprit contre la chair, est un des plus puissans argumens & des plus souvent traités par S. Augustin, pour montrer que la concupiscence est un mal dans l'homme qui est composé de corps & d'esprit: au lieu que, selon S. Augustin, la concupiscence n'est point un mal dans les animaux, parce qu'il ne peut y avoir en eux de combat entre la chair & l'esprit.

4. La concupiscence est une plaie, puisque le mariage est maintenant un remede, & qu'on ne destine un remede que pour une maladie.

S. Augustin traite cet argument dans le livre 3. contre Julien, chap. 21. pag. 572. où après avoir expliqué cette matiere, il ajoute encore quelque chose sur les combats glorieux que les vierges saintes livrent à la concupiscence; combats, dans lesquels on ne se laisse point surmonter par le mal, mais on surmonte le mal par le bien: d'où S. Augustin conclut d'une maniere très-belle & très-éloquente, que Julien a tort de louer la concupiscence comme un bien, puisqu'il est obligé de la surmonter & de la combattre comme un mal; & qu'il auroit tort même s'il se retranchoit à dire que ce n'est ni un bien ni un mal. *Si enim malum est, cur laudat? Si bonum est, cur expugnat? Si autem nec bonum, nec malum est, ut quid laudat? ut quid expugnat?*

5. S. Augustin liv. 2. *de Nuptiis & Concup.* chap. 35. Si la concupiscence étoit dans l'homme innocent, ou il l'auroit assouvie toutes les fois qu'il auroit été tenté de le faire, ou il ne l'auroit point assouvie: s'il l'eût toujours assouvie, il seroit tombé dans des inconvéniens horribles, que ce saint Docteur rapporte; s'il ne l'eût point assouvie, il n'auroit point joui de la paix & du bonheur convenable à cet état.

6. Si la concupiscence eût été dans Adam, il n'auroit pas réussi à faire en lui-même tout ce qu'il auroit voulu.

Si vous placez la concupiscence dans le Paradis terrestre, disoit S. Augustin en parlant à Julien liv. 6. de l'Ouvrage imparfait n. 8. pag. 1298. *Non vides ad hoc te compelli, ut dicas nec tunc fuisse in illis primis hominibus efficacem liberam voluntatem? Si enim & tunc caro concupiscebat adversùs spiritum, non ea quæ volebant utique faciebant: sed quoniam per liberum arbitrium, quod tunc integerrimas vires habuit, ea faciebant procul dubio quæ volebant: id est, Divinæ Legi non solùm nulla impossibili-*

*bilitate, verùm etiam nullâ difficultate ſervirebant: tua ibi ſuſcepta non ſunt, quâ caro concupiſcit adversùs ſpiritum, per quam ſit ut homines jam etiam per fidem converſi ad Deum, jam baptizati, ſanctificati, in libertatem vocati, non faciant in exſtinguendâ vitioſâ delectatione, quæ volunt.*

7. Ce Pere dans le livre 1. au Pape Boniface chap. 16. pag. 425. propoſe encore une autre preuve de la même vérité. La concupiſcence, dit-il, eſt toujours accompagnée d'une certaine honte; & la nature, en nous inſpirant des ſentimens de pudeur, nous apprend que la concupiſcence eſt un défaut que le péché a introduit dans la nature: *Itaque ſuâ culpâ ſibi accidens malum, natura humana permittatur agnoſcere, ne cogatur aut quod eſt impudentiſſimum, de his ſuis motibus non erubeſcere, aut quod eſt ingratiſſimum, de ſui creatoris operibus erubeſcere.*

Ce ſaint Docteur traite la même preuve en pluſieurs endroits, mais ſur tout dans le livre 4. de l'Ouvrage imparfait n. 37. où il répond ſur ce point à quelques objections qu'il ſeroit trop long d'expliquer.

8. Si la concupiſcence eſt un bien, une petite concupiſcence eſt un petit bien, & une grande concupiſcence eſt un grand bien.

*Si concupiſcentia carnis bonum eſt, profectò & modica bonum eſt modicum, & immodica bonum eſt immodicum: ſed modicè uti, hoc eſt, ut dicis, bono bene uti: immodicè verò uti, hoc eſt, ut dicis, bono male uti: ſicut vinum procul dubio bonum eſt; omnis enim creatura Dei bona eſt: & qui modico vino utitur, bono benè utitur; qui verò immodico vino utitur, bono male utitur. Sed Joannes nunquam diceret, vinum à Patre non eſſe, ſicut concupiſcentiam carnis dixit à Patre non eſſe. Non igitur invenis, quæ concupiſcentia carnis non ſit à Patre: quia & immodica bonum eſt apud te; & ille potiùs non eſt bonus, qui bono immodico utitur, id eſt, qui bono male utitur. Quid ergò dubitas breviter apertéque dicere.... quod dixit Joannes falſum eſſe: Concupiſcentia carnis non eſt à Patre, a quo ſunt omnia naturalia bona.* CHAP. II. ART. I.

Ce raiſonnement eſt de S. Auguſtin dans l'Ouvrage imparfait contre Julien, livre 4. n. 21. p. 1145. & ce raiſonnement conſiſte à dire que ſi la concupiſcence étoit un bien, une petite concupiſcence ſeroit un petit bien, & une grande concupiſcence ſeroit un grand bien: tout le mal ſeroit du côté de l'homme, s'il n'uſe pas, comme il faut, de la concupiſcence: mais n'eſt-ce point une abſurdité énorme de dire qu'une grande concupiſcence ſeroit un grand bien? S. Auguſtin dans le même livre, n. 41. p. 1156. dit encore quelque choſe d'approchant de ceci: *Exceſſus proinde libidinis in peccato eſt, ſed etiam impulſus in vitio.*

9. La concupiſcence nous attire au péché, elle eſt la cauſe des tentations intérieures: or dans l'état d'innocence il n'y avoit point de tentations intérieures: ſi Dieu avoit mis dans la nature de l'homme des tentations, Dieu même nous auroit tentés; car Dieu nous parle par les impreſſions qu'il met en nous en ſon nom.

Sur ce que Julien répondoit que la concupiſcence, dont parle S. Jean, & qu'il dit ne point venir de Dieu, étoit le péché de luxure, & non point la concupiſcence qui nous y porte; que le péché de luxure eſt un mal, mais que la concupiſcence eſt un bien, S. Auguſtin le réfute liv. 4. de l'ouvrage imparfait, n. 22. p. 1146. *Quaſi poſſit eſſe luxuria quam vituperas, niſi conſentiatur concupiſcentiæ carnis quam vituperandam eſſe non putas, & bonum appellanda inſuper laudas. Quid eſt autem inſanius quam luxuriam malum, & concupiſcentiam luxuriæ bonum dicere? & putare Apoſtolum Chriſti, nomine concupiſcentiæ*

Sect. V. *centiæ carnis, non ipſam concupiſcentiam carnis, ſed potiùs accuſaſſe luxuriam, quæ omninò nulla eſt, niſi cùm quiſque concupiſcentiâ carnis illicitur, trahitur, poſſidetur? Nunquam efficies, ut luxuria ſit malum, & concupiſcere quæ ad luxuriam pertinent, non ſit malum, etiamſi tali concupiſcentiæ non conſentiatur.*

L'auteur du Livre intitulé, *Hypognoſticon*, fait auſſi ſur cela un raiſonnement très clair, très précis, & très convainquant. Il faut le rapporter tout entier, il ſe trouve dans le 4. livre, chap. 8. *Stulti aliquando jam ſapite, & nolite de tanto malo gloriari, neque mendaces eſſe adverſùs veritatem, quæ per os ſanctorum ſuorum laudabilem dilectamque veſtram concupiſcentiam malam, & libidinem punit immundam; ex his enim diverſæ tentationes oriuntur, quibus per momenta cùm Deo placere contendimus, prepedimur, ut ait Apoſtolus Jacobus:* Nemo, cùm tentatur, dicat, quoniam à Deo tentatur; Deus enim intentator malorum eſt, ipſe autem neminem tentat: unuſquiſque verò tentatur à concupiſcentiâ ſuâ abſtractus & illectus. Dein concupiſcentia, cùm conceperit, parit peccatum: peccatum verò cùm conſummatum fuerit, generat mortem. *Videte dilectam veſtram ſemine laudum veſtrarum concipientem dolorem, parturientem peccatum, generantem mortem, cujus dum auctorem Deum eſſe prædicatis, ſine dubio arguitis tantum Apoſtolum, & Deum eſſe malorum dicitis tentatorem: quia ipſè creavit, ſecundùm vos, undè tententur homines, abſtrahantur & illiciantur, ac per hoc ipſe, undè pereant, fecit.*

10. Dans la concupiſcence, telle qu'elle eſt en nous, il y a une difformité; car il eſt contre l'ordre que l'inférieur ſe révolte contre le ſupérieur: or la concupiſcence fait révolter le corps contre l'eſprit; dès-là que ces deux ſubſtances ſont unies enſemble, la nature demande que l'eſprit commande, & que le corps obéiſſe toujours: la concupiſcence telle qu'elle eſt en nous, trouble cet ordre.

Ecoutons S. Auguſtin liv. 4. de l'Ouvrage imparfait, n. 33. p. 1151. *Homo es enim, qui potiùs inverecundiâ quam facundiâ perſuadere conaris; quòd deformitas vel nulla, vel parva ſit, ut cùm ſubjecta eſſe caro ſpiritui debeat, adverſùs ſpiritum concupiſcat.*

Le même Pere dans le livre 6. contre Julien, p. 698. c. 19. *Neque enim nulla eſt iniquitas, cùm in uno homine vel ſuperiora inferioribus turpiter ſerviunt, vel inferiora ſuperioribus contumaciter reluctantur, etiamſi vincere non ſinantur. Hanc iniquitatem ſi homo ab homine, altero forinſecùs adverſante pateretur, quia in illo non eſſet, ſine illo utique puniretur, quia verò in illo eſt, aut cum illo punietur, aut illo ab ejus reatu liberato, ſic in certamine adverſùs ſpiritum perſeverat, ut hominem jam non reum ad nulla poſt mortem tormenta tranſmittat, non alienet à regno Dei, nullâ damnatione faciat detineri, neque ut eâ penitùs careamus, velut aliena natura ſejungatur à nobis, ſed quia noſtræ naturæ languor eſt, ſanetur in nobis.* Ce que dit S. Auguſtin dans ce paſſage peut cauſer des difficultés; mais ce que nous ajouterons dans l'article 3. en donnera l'explication. On peut voir auſſi l. 2. contre Julien pag. 534. c. 5.

Voilà une partie des raiſonnemens, par leſquels S. Auguſtin montre que la concupiſcence n'étoit point dans l'état d'innocence, d'où il conclut que puiſque les hommes naiſſent tous maintenant avec cette plaie, il faut bien qu'ils naiſſent coupables du péché originel.

### Proposition II.

La concupiſcence eſt une pente générale vers toutes ſortes de péchés.

C'eſt ainſi qu'il faut prendre ce mot, lorſqu'on parle de la concupiſcence, comme

me d'une plaie du péché originel, & ne la point reſtraindre à un vice particulier. S. Auguſtin eſt clair ſur cette notion : Liv. 14. chap. 15. de la Cité de Dieu. *Cùm hoc ſit generale vocabulum omnis cupiditatis. . . . Eſt igitur libido ulciſcendi, quæ ira dicitur : eſt libido habendi pecuniam, quæ avaritia : eſt libido quomodocunque vincendi, quæ pervicacia : eſt libido gloriandi, quæ jactantia nominatur.* Quoique ce mot pris dans une ſignification plus particuliere, marque, comme le dit ce Pere, la paſſion pour les plaiſirs les plus groſſiers, S. Auguſtin *Lib. de Spiritu & Littera, cap.* 4. dit que le précepte *Non concupiſces*, eſt un précepte général, & que celui qui l'accomplira pleinement, ſera éxemt de tout péché : *Neque enim ullum peccatum niſi concupiſcendo committitur* : il dit la même choſe dans le livre *de Perfect. juſtitiæ cap.* 5. pag. 171. où il ajoûte que ces paroles (*non concupiſces*) ſont une défenſe générale, comme celle-ci (*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*) ſont un commandement général, qui renferme la Loy & les Prophetes.

### PROPOSITION III.

La concupiſcence eſt une plaie de l'ame, c'eſt ce que marque S. Auguſtin *Lib. de Perfect. Juſt. cap.* 8. pag. 175. *Non enim caro ſine anima concupiſcit, quamvis caro concupiſcere dicatur, quia carnaliter anima concupiſcit.* On peut voir la même choſe Liv. 6. contre Julien. Chap. 14. pag. 683.

Comme la concupiſcence eſt une plaie de l'homme, il faut reconnoitre que le corps & l'ame y ſont intereſſés : le corps a ſes mouvemens dans la concupiſcence, & l'ame a auſſi les ſiens : les mouvemens du corps & des eſprits animaux dans le cerveau ſont les cauſes occaſionnelles des mouvemens qui ſont imprimés à l'ame, en ſorte que le cerveau aiant certains mouvemens qui s'élevent & qui continuent même quelquefois indépendemment de l'eſprit, l'ame eſt forcée de ſentir en elle des impreſſions même contre ſa volonté. Nous ne parlerons maintenant de la concupiſcence que par rapport aux impreſſions ſpirituelles.

### PROPOSITION IV.

La concupiſcence étant une plaie de l'ame, il faut qu'elle conſiſte ou dans l'entendement, ou dans la volonté. Nous venons d'éxaminer la plaie de l'eſprit, qui eſt l'ignorance : conſidérons maintenant celle de la volonté. Dans la volonté j'y trouve deux choſes, l'amour (amour ſoit délibéré, ſoit indélibéré) & le ſentiment qui appartient à l'amour. Conſidérons ces deux choſes dans l'homme tombé : rien n'eſt plus important que cette conſidération, pour connoître d'un côté le beſoin de la grace dans l'état preſent, & pour découvrir d'un autre côté la différence des ſecours accordés dans l'état d'innocence & dans l'état de la nature tombée.

### PROPOSITION V.

L'homme dans l'état d'innocence étoit capable de ſentir : par conſéquent cette qualité n'eſt point une peine & un déréglement dans l'homme. S. Auguſtin eſt formel ſur cette vérité, liv. 5. contre Julien, chap. 15. pag. 655. Julien reprochoit à S. Auguſtin de croire comme Apollinaire, que Jeſus-Chriſt comme homme n'étoit point capable de ſentir, parcequ'il avoit dit, qu'il n'avoit point de concupiſcence non plus que l'homme dans l'état d'innocence. S. Auguſtin répond : *Aliud eſt ſenſus carnis, ſine quo nullus fuit, aut eſt, aut erit in corpore vivens homo : & aliud eſt concupiſcentia, quâ caro concupiſcit adverſus ſpiritum, ſine quâ fuit ante peccatum primus homo, qualem nobis exhibuit humanam naturam Chriſtus homo.* Afin d'en-

Sect. V. d'entrer pleinement dans la penſée de S. Auguſtin, il faut voir ce que S. Auguſtin entendoit par ce mot. Voici ce qu'il en dit dans le livre 6. contre Julien, chap. 18. pag. 693. *Senſus eſt igitur non ipſa concupiſcentia, ſed ille potiùs quo nos eam majorem minoremve habere ſentimus: ſicut in corporis paſſionibus non ſenſus eſt dolor, ſed ille ſenſus eſt quo nos morbum habere ſentimus.* Il eſt évident que ce Pere diſtingue fort entre ſentir quelque impreſſion ſpirituelle & cette impreſſion même: & ſur cela il faut remarquer, que quoique tout homme ait des ſens capables de ſentir toutes ſortes d'impreſſions, néanmoins on ne doit point conclure de là, que l'homme innocent ait eû toutes ſortes d'impreſſions & toutes les ſenſations que nous avons maintenant: il avoit, par éxemple, des ſens capables de ſentir de la douleur; & néanmoins il n'avoit point de douleur.

### Proposition VI.

L'homme dans l'état d'innocence avoit des ſenſations; ainſi la concupiſcence ne conſiſte pas préciſément en ce que l'homme a des ſenſations.

S. Auguſtin liv. 4. n. 49. de l'ouvrage imparfait, pag. 1162. Jeſus-Chriſt, dit-il, auſſi bien qu'Adam, n'avoit point la concupiſcence, & néanmoins Jeſus-Chriſt avoit des ſenſations. *Nos autem illum & pulchra ac deformia per oculos ſenſiſſe dicimus, & ſuave olentia & grave olentia ſenſiſſe per nares, & ſenſu aurium percepiſſe canora & abſurda, & à dulcibus amara diſcreviſſe guſtando, & aſpera ac lenia, dura ac mollia, frigida & callida dijudicaſſe tangendo, & quidquid aliud corporis ſenſu ſentiri & percipi poteſt, ſentire ac percipere potuiſſe.* Et de là S. Auguſtin montre à Julien qu'il doit *libidines diſcernere à ſenſibus, ne tantò quiſque videatur ſenſu eſſe vivacior, quantò fuerit libidine ardentior, & tantò Chriſtus arſiſſe credatur libidinibus acrioribus, quantò viguit purioribus ſenſibus.* S. Auguſtin traite la même matiere dans le 4. livre contre Julien, chap. 14. & dans le livre 4. de l'ouvrage imparfait n. 29. n. 48. n. 69. où ce Saint Docteur explique cette différence qu'il y a entre les ſens & la concupiſcence: *Senſu itaque carnis qui tactus vocatur, aſpera & lenia differenter ut cætera ſentiuntur: concupiſcentiâ verò carnis indifferenter illicita & licita cupiuntur, quæ non concupiſcendo, ſed intelligendo dijudicantur, nec ab illicitis abſtinetur, niſi concupiſcentiæ reſiſtatur.*

Pour peu qu'on réfléchiſſe ſur la nature de l'homme, & ſur l'union qui eſt entre le corps & l'ame, on trouve qu'il n'eſt point de moien plus naturel & plus proportionné pour conſerver cette union merveilleuſe que les ſenſations: c'eſt une voie abrégée pour avertir l'ame des beſoins du corps & des remedes qu'elle peut y apporter. S'il eût fallu, pour nous nourrir, faire un éxamen raiſonné de tous les rapports qu'il y a entre les parties inſenſibles des alimens & celles de l'eſtomach & du ſang; s'il eût fallu pour remuer les machines, faire une diſcuſſion méchanique de toutes les forces & de tous les reſſorts qui doivent contribuer à cette action, la vie de l'homme eût été toute occupée de ces actions animales, & à peine lui ſeroit-il reſté quelque intervalle pour penſer à Dieu. Encore ne conçoit-on point que l'eſprit de l'homme, auſſi borné qu'il l'eſt, eût pu entrer dans ce détail immenſe, & par cette multitude innombrable de raiſonnemens ſur une infinité de parties inſenſibles, parvenir juſqu'à faire un ſeul mouvement du corps. Une ſenſation nous tire d'embarras ſur le champ, il n'y a point à diſputer; s'il faut manger de la terre, on n'en peut point manger, le goût en eſt la preuve déciſive.

Il y a d'ailleurs une harmonie ſi belle & ſi étonnante, une correſpondance ſi juſte,

juſte, des rapports ſi ſuivis entre nos ſenſations & les mouvemens de notre corps, qu'on ne peut s'empêcher de reconnoître l'ouvrage de Dieu à tant de caracteres de ſageſſe qui s'y ſont appercevoir.

Enfin nos ſenſations ſont des modifications réelles de notre ame. Je trouve que dans la ſenſation de la lumiere, de la chaleur, du ſon, il y a des degrés d'être qui ſont naturellement bons, qui ſont l'ouvrage de Dieu, & qui par conſéquent ne me paroiſſent pas plus incompatibles avec l'état d'innocence qu'avec le nôtre.

Plus je fais réfléxion ſur ces raiſons, auſſi bien que ſur l'autorité de S. Auguſtin qui vient d'être cité, moins je puis entrer dans le ſentiment de ceux qui, pour ſe garentir de certaines difficultés dont nous allons parler, s'imagineroient peut-être que l'homme dans l'état d'innocence n'auroit point eu de ſenſations, comme nous en avons dans l'état préſent.

## ARTICLE II.

### *Des plaiſirs ſenſibles.*

LEs ſenſations de l'homme auroient-elles donc été ſemblables aux nôtres en toutes choſes? Et ſi elles l'avoient été, n'auroit-ce point été de véritables tentations? Quand on approfondit cette matiere, on découvre ſans peine les opinions qu'il faut éviter, mais non pas un dénouement ſenſible qu'on doive ſuivre, & qui contente ſur toutes les difficultés. Voici des raiſons & des autorités qui les forment, ces difficultés.

### I.

1. Il eſt impoſſible que Dieu nous tente. Tenter, c'eſt porter au péché, & rien n'eſt plus éloigné d'un être infiniment ſaint: Dieu ſe démentiroit & ſe contrediroit lui-même, ſi d'un côté il nous portoit à faire une choſe, & ſi d'un autre côté il nous le défendoit. Cette vérité n'a pas beſoin de preuve; on peut la poſer comme un axiome.

Dieu nous tenteroit, ſi de lui-même il mettoit en nous des impreſſions intérieures qui fuſſent des tentations. Si Dieu me diſoit de blaſphémer ou de mentir, ce ſeroit me tenter. De même auſſi, ſi Dieu, qui m'a créé, avoit mis dans le fond de mon ame des penchans vers le mal & des tentations intérieures, certainement ce ſeroit auſſi me tenter; car c'eſt tenter que de donner des tentations. Or tout ce qui eſt dans la nature, eſt un don de Dieu; & l'on doit regarder comme l'ouvrage de Dieu, ce qu'on trouve dans une créature antérieurement au péché. Il eſt donc impoſſible que dans l'homme innocent il y eût des tentations intérieures qui excitaſſent ſa volonté au péché, parce que ce ſeroit Dieu même (ce qui eſt horrible à penſer) qui auroit tenté l'homme.

Si l'homme innocent avoit eu des plaiſirs ſenſibles tels que nous avons, ce ſeroit Dieu qui les auroit mis en lui en ſon propre nom. Ils appartiendroient à la nature même de l'homme, dont Dieu eſt l'autheur.

Les plaiſirs ſenſibles tels que nous les avons, nous tentent; perſonne ne peut douter que dans l'état où nous ſommes, ces plaiſirs ne nous portent à aimer les créatures pour elles-mêmes, pour quoi ne le feroient-ils pas dans l'état d'innocence? Examinons la différence qu'il peut y avoir ſur ce point entre l'état d'innocence & le nôtre.

Elle ne peut venir, cette différence, ou que du côté des plaiſirs, ou que du côté de l'ame, qui empêchoit que ces plaiſirs ne fuſſent des tentations. Ce qui pourroit empêcher que ces plaiſirs ne fuſſent des tentations, c'eſt ou que la volonté étoit pleine de l'amour de Dieu qui contrebalançoit leur poids, ou que la vo-

Sect. V. lonté étoit aſſez forte pour aſſujettir ces plaiſirs & pour ſe les ſoumettre, ou enfin que ces plaiſirs n'excitoient Adam qu'à uſer des créatures, & non à les aimer. Diſcutons ces trois réponſes.

## I I.

On peut donc dire en prémier lieu, que les plaiſirs ſenſibles ne tentoient point Adam, parcequ'il goûtoit Dieu, & que ce plaiſir céleſte contrebalançoit les plaiſirs des ſens: que ces deux ſortes de plaiſirs étoient dans ſon ame, comme deux poids qui tiennent une balance en équilibre; & que ce qui a fait le déſordre de l'homme, c'eſt que Dieu s'étant retiré de ſon ame à cauſe du péché, la balance s'eſt penchée vers les plaiſirs des ſens par le défaut de ces délectations intérieures qui contrebalançoient, avant le péché, l'inclination que nous avons pour les biens ſenſibles.

Mais cette explication ne reſout nullement la difficulté. Selon cette explication les plaiſirs céleſtes & les plaiſirs ſenſibles étoient comme deux poids qui tiroient & faiſoient effort chacun de leur côté; l'un attiroit l'ame vers le ciel, & l'autre vers la terre. Or je demande ſi un plaiſir qui attire l'ame vers la terre, n'eſt pas une tentation. Mais, dira-t-on, on lui oppoſe un plaiſir céleſte pour le contrebalancer; il eſt vrai, le poids qui attire vers le ciel, empêche que la balance ne trébuche: mais fait-il que le plaiſir ſenſible ceſſe de faire effort & de peſer?

Si le plaiſir céleſte contrebalance le plaiſir ſenſible, le plaiſir ſenſible contrebalance à ſon tour le plaiſir céleſte: chacun de ces plaiſirs a donc ſon attrait; chacun excite au conſentement; & le plaiſir ſenſible excite à un mauvais conſentement, il excite à un amour terreſtre & charnel: ce plaiſir eſt donc une tentation véritable, mais une tentation, à laquelle l'homme trouve dans ſon ame de quoi réſiſter. Or non ſeulement il faut reconnoître qu'Adam pouvoit ne point ſuccomber aux tentations, mais encore qu'il n'avoit aucunes tentations intérieures qui le portaſſent à ſuccomber.

Avec quelle vraiſemblance pourroit-on avancer qu'un plaiſir n'eſt point tentation, parce qu'il eſt contrebalancé? Eſt-ce donc que dans l'état préſent la délectation victorieuſe de la Grace ne contrebalance pas & ne l'emporte pas au deſſus de ces délectations honteuſes & brutales? Et qui oſeroit ſoutenir que ces mouvemens ne ſont pas maintenant des tentations, & que l'homme qui a la charité dominante, eſt dans le même état qu'étoit Adam, par rapport à ces impreſſions ſenſibles? Certainement les Pélagiens auroient été contens de cet aveu: mais qu'on voie ſi S. Auguſtin en demeuroit là, lui qui demandoit pour l'état d'innocence une paix ſi pleine, & un ordre ſi parfait.

Si deux plaiſirs ſont aux priſes l'un contre l'autre, ſi les plaiſirs ſenſibles font effort d'un côté, & que les plaiſirs ſpirituels contrebalancent & faſſent effort d'un autre, voilà un combat, voilà la paix troublée, voilà un déſordre: & comme dit S. Auguſtin dans l'endroit cité ſur l'Article précédent, *Nulla pugna eſt ſine malo: quando enim pugnatur, aut bonum pugnat & malum, aut malum & malum: aut ſi duo bona inter ſe pugnant, ipſa pugna eſt magnum malum.* Une telle réponſe ne peut donc point avoir lieu, & il ne faut que comparer ce que nous avons apporté de S. Auguſtin dans l'article précedent, pour en découvrir la fauſſeté.

## I I I.

Venons à la ſeconde. On pourroit en ſecond lieu dire que les plaiſirs ſenſibles ne tentoient point Adam, parce qu'il en étoit le maître abſolu, qu'il les arrêtoit

toit incontinent après qu'ils l'avoient averti, ou qu'il les faiſoit perſéverer dans ſon eſprit, lorſqu'il le vouloit: que ſon malheur a été de ſe diſtraire volontairement de la préſence de ſon Dieu, en laiſſant remplir la capacité de ſon eſprit de la beauté & de la douceur eſpérée d'un fruit défendu.

J'avoue que dans l'état d'innocence tout étant dans l'ordre, le corps devoit obéir à l'eſprit, qu'ainſi l'homme devoit être le maître d'interrompre ou de laiſſer continuer les plaiſirs ſenſibles que Dieu donnoit à ſon ame, à l'occaſion des mouvemens corporels; mais cet empire de l'ame ſur les plaiſirs ſenſibles ne ſuffit pas pour la queſtion préſente. Par là on prouvera ſeulement que l'ame étoit alors la maîtreſſe de faire ceſſer ces tentations, parce qu'elle l'étoit de faire ceſſer ces plaiſirs: mais on ne prouvera pas que l'ame n'eût aucune tentation intérieure, & que ces plaiſirs n'en fuſſent pas de véritables.

Selon cette explication, ces plaiſirs avertiſſoient l'ame, & avant qu'elle eût décidé ſi elle les laiſſeroit continuer ou non, il falloit qu'elle ſentît leur préſence. Si reſpectueuſement qu'ils ſe fiſſent ſentir, ils le faiſoient toujours; il faut donc toujours que ces plaiſirs fuſſent dans l'ame, au moins pendant le prémier moment, indépendemment de la volonté. Or dans ce prémier moment ne tentoient-ils point Adam; ne le ſollicitoient-ils pas à aimer les biens ſenſibles & à en jouir; & ne faiſoient-ils pas d'effort ſur lui à proportion de ce qu'ils ſe faiſoient ſentir? Il le faut bien. S'il n'y a de différence entre ces plaiſirs & les nôtres, ſi non que ceux de l'état d'innocence auroient ceſſé d'être dans l'ame, ſi tôt que l'ame l'eût voulu, au lieu qu'il n'en eſt pas ainſi des nôtres: il faut donc convenir que dans le prémier moment où ils commençoient à avertir l'ame, ils ſe trouvoient en elle indépendemment de la volonté, comme ils ſe trouvent en nous indépendemment de notre volonté; & que, comme dans notre état ils tentent dès le prémier moment qu'ils commencent à naître dans l'ame, ils auroient tenté de même dans l'état d'innocence. CHAP. II. ART. II.

Prenons garde de meſurer cet état ſur le nôtre, de nous imaginer que le prémier homme a été attaqué comme nous le ſommes; que la beauté, & la douceur apparente du fruit défendu a formé une eſpece d'invitation dans ſon ame qui l'a ſéduit, en lui faiſant eſpérer un plus grand plaiſir lorſqu'il gouteroit de ce fruit. Comprenons bien ſur ce point & la penſée de Julien, & ce que lui répondoit S. Auguſtin. Voici les paroles de cet Hérétique rapportées par S. Auguſtin liv. 1. de l'Ouvrage imparfait, n. 71. pag. 913. *Naturalem eſſe omnium ſenſuum voluptatem*, diſoit-il, *teſtimonio univerſitatis docemus; hanc autem voluptatem & concupiſcentiam ante peccatum in paradiſo fuiſſe, res illa declarat, quia ad delictum via per concupiſcentiam fuit, quæ cùm pomi decore oculos incitaſſet, ſpem etiam jocundi irritavit ſaporis.* Mais de quel ton S. Auguſtin ne le releve-t-il pas? *Videant qui legunt, utrùm reſpondendum ſit homini qui in tantam progreditur inſaniam, ut cùm fateatur malum eſſe peccatum, bonam eſſe dicat concupiſcentiam peccatorum. . . . Ergone & in paradiſo ante maleſuadi venena ſerpentis, ante corruptam ſermone ſacrilego voluntatem, illiciti cibi libido jam fuit? Et quod intolerabilius dicitur, ad malum provocabat, & mala non fuit? Et videbant illi homines fructum ligni prohibiti, & concupiſcebat (concupiſcentia carnis:) ſed ut non manducarent, concupiſcentia ſpiritus carnis concupiſcentiæ repugnabat: & vivebant in loco illo tantæ beatitudinis, non habentes in ſe pacem mentis & corporis? Non uſque adeò dementes eſtis ut iſta credatis? Non*

Sect. IV. *usque adeò impudentes ut ista dicatis?*

Si la douceur apparente de ce fruit, ſi ſa beauté, ſi ſon attrait a excité l'homme innocent à en manger, qui peut douter qu'une telle invitation au mal, qui ſe trouve dans l'ame antérieurement à l'action de la volonté, ne ſoit une tentation véritable? Et peut-on croire que la nature, ou plutôt Dieu qui en eſt l'auteur, donnât à Adam des attraits pour le mal comme pour le bien? Peut-on croire que ce qui excite au mal ne ſoit pas un mal lui même? Peut-on croire enfin que Dieu en ſoit l'auteur? Mais tandis que d'un côté ce plaiſir ſi doux & ſi agréable pouſſoit l'homme innocent à manger du fruit défendu, la charité qui étoit dans ſon cœur, ces plaiſirs ſi purs & ſi ſpirituels que Dieu lui faiſoit goûter, le preſſoient d'un autre côté à demeurer fidele dans ſon devoir, & l'oppoſition de ces deux attraits qui partageoient cette ame, ou, pour mieux dire, qui la déchiroient, n'eſt-elle pas un vrai combat? Où ſont donc ces principes admirables de S. Auguſtin que nous venons d'apporter contre la concupiſcence? Ne ſe réuniſſent-ils pas pour nous donner des penſées plus convenables d'une part à l'ordre & à la paix de l'homme innocent, & de l'autre plus dignes de la ſageſſe & de la ſainteté de Dieu dans ſes ouvrages?

## IV.

Enfin on peut dire que ces plaiſirs ſenſibles ne tentoient point Adam, parce qu'ils l'excitoient ſeulement à uſer des biens ſenſibles, & non point à en jouir, à les rechercher comme des moiens, & non à les aimer comme une fin.

Pour refuter cette explication, il faut rappeller ce qui a été dit ſur l'amour des moiens & de la fin, dans la ſection précédente.

On peut encore y ajouter que, ſelon les principes de S. Auguſtin, trouver du plaiſir dans ce qu'on aime, c'eſt l'aimer comme une fin; que dans l'amour du moien comme moien, il n'y a point de plaiſir; & qu'on ne ſe porte à la recherche du moien que par l'amour & le plaiſir de la fin. Pour aimer une choſe comme moien; par exemple, pour aimer un remede qui rétablit la ſanté, il n'eſt pas néceſſaire que le remede nous faſſe plaiſir; il ſuffit de connoître que la ſanté eſt procurée par le remede. Comme donc il eſt conſtant que Dieu a voulu que l'homme n'aimât les biens ſenſibles que comme des moiens, il ſemble qu'il auroit dû ne lui donner que des connoiſſances actuelles & ſenſibles, pour lui faire appercevoir que tels objets ſenſibles étoient des moiens pour arriver à lui, & qu'il n'auroit point dû lui donner des plaiſirs ſenſibles, parce que, pour aimer une choſe comme un moien qui conduit à la vie, pour aimer un remede qui rend la ſanté, il n'eſt pas néceſſaire de trouver du plaiſir dans le moien. Il auroit donc été inutile que Dieu eût donné des plaiſirs ſenſibles à Adam: & de là on doit conclurre qu'il ne lui en auroit pas donné. Mais non ſeulement ces plaiſirs auroient été inutiles, ils auroient même été pernicieux. Tout ce qui eſt conſidéré comme aimable par lui même, il ne faut point de raiſon ultérieure pour l'aimer: je l'aime, dit-on, parce qu'il me fait plaiſir. Or ces plaiſirs ſenſibles auroient fait conſidérer les biens ſenſibles comme faiſant plaiſir; ainſi ils les auroient fait conſidérer comme aimables par eux mêmes; ces plaiſirs auroient donc tenté l'homme innocent. Après cette diſcuſſion on ne peut guéres douter que cette matiere n'ait beaucoup de difficultés.

S. Auguſt. lib. 83. quæſt. q. 30. *Frui ergo dicimur ea re, de quâ capimus voluptatem; utimur eâ quam referimus ad id unde voluptas capienda eſt: omnis itaque humana perverſio eſt, quod etiam vitium vocatur, frui rebus iis velle, atque utendis frui, & rursùs ordinatio, quæ virtus etiam nominatur, frui, & utendis uti.*

## V.

2. On ne peut pas douter non plus que S. Au-

S. Auguſtin ne les ait apperçues ; il a été ſur cette matiere, comme ſur bien d'autres, beaucoup plus loin que les auteurs qui l'ont ſuivi, & l'on voit qu'aucune de ces difficultés ne lui a échappé, quoique par une admirable ſublimité d'eſprit, ſouvent il ne les ait marquées qu'en un mot.

Ecoutons le donc ſur cette matiere, liv. 4. contre Julien chap. 14. pag. 615. & ſuivantes. D'abord il dit que la concupiſcence conſiſte dans un penchant & dans une inclination pour les plaiſirs terreſtres, comme nous le marquerons plus au long dans la ſuite. Il ajoute qu'on peut rechercher les biens créés pour l'amour du Créateur, mais non pas pour les biens créés mêmes ; que ce n'eſt point concupiſcence d'éviter les ſenſations incommodes & deſagréables, comme l'amertume, la brûlure; mais que ce l'eſt, de deſirer les plaiſirs ſenſibles. Il dit de plus que, comme il ſeroit impoſſible de manger ſans dégoût & ſans nauſée des alimens inſipides, & qu'il eſt bon d'éviter les dégoûts qui ſont pernicieux à la ſanté, notre foibleſſe a beſoin non ſeulement de nourriture, mais d'une nourriture qui ait du goût & de la ſaveur. Qu'au reſte il n'eſt point d'homme tempérant qui ne deſirât de ne point ſentir ces ſortes de plaiſirs, & que les plaiſirs qu'un homme tempérant deſireroit de ne point ſentir dans l'uſage même légitime & néceſſaire des choſes de la terre, il y a apparence que l'homme innocent ne les ſentoit pas.

Voici ſes paroles. *Quis autem mente ſobrius non mallet, ſi fieri poſſet, ſine ullâ mordaci voluptate carnali, vel arida ſumere alimenta vel humida, ſicut ſumimus hæc aëria, quæ de circumfuſis auris reſpirando & ſpirando ſorbemus & fundimus ? Quod alimentum cùm ore & naribus ſine ceſſatione ſumamus, nec ſapit, nec olet quidquam, nec tamen ſine illo, vel tantillo ſpatio temporis, ſicut tam prolixè ſine cibo & potu, poſſumus* CHAP. II. ART. II. *vivere ; nec ejus indigentia ſentitur niſi moleſtia, ſi ora nareſque claudantur, vel nutu voluntatis, quantum ſinit ipſa moleſtia ; pauliſper pulmonum inhibeamus officium, quibus velut follibus alternante motu vitales flatus haurimus & reddimus. Quantò eſſet felicius, ſi ſpatioſis quidem intervallis, ſicut etiam nunc, vel quantumcumque ſpatioſioribus, ſine ullâ ſaporis illecebroſâ ſuavitate cibum perciperemus & potum, quo tantam moleſtiam vel perniciem pelleremus.* S. Auguſtin * ajoute qu'il y a lieu de croire que le prémier homme a vécu de cette maniere dans le paradis terreſtre : *Sicut in paradiſo primos homines vixiſſe credendum.*

S. Auguſtin n'étoit pas le ſeul de ſon avis : voici des Peres qui pouſſoient encore plus loin.

*Quamvis nonnulli, neque hi contemptibiles divini eloquii tractatores, nullo hujuſcemodi victu eos indiguiſſe potiùs opinentur, ut ea ſola in paradiſo voluptas & alimonia exiſtimetur fuiſſe, quâ delectantur & alantur corda ſapientium.* Quoique S. Auguſtin combatte ce ſentiment, & marque qu'il eſt plutôt de l'avis de ceux qui ont dit qu'Adam uſoit d'une nourriture corporelle, on ne voit point qu'il combatte le principe, qui eſt que les ſeuls plaiſirs qu'ait eû l'homme innocent, aient été des plaiſirs capables de toucher le cœur d'un homme ſage.

Après

* Il y a apparence que c'eſt là le ſens de S. Auguſtin dans ces dernieres paroles : trois raiſons me le perſuadent.

1. L'autorité de l'ancien MSS. Flor. que les Peres Bénédictins rapportent dans leurs notes.

2. Le peu de rapport qui ſe trouve dans ce qui eſt ajouté entre deux.

3. S. Auguſtin dit la même choſe ſur une autre eſpece de plaiſir, comme on va le rapporter : ainſi quand il ne l'auroit pas exprimé ici, tout le tiſſu de ce paſſage nous obligeroit à le ſouſentendre : mais il y a apparence qu'il n'a pas manqué d'exprimer ſur l'un ce qu'il a exprimé ſur l'autre.

Sect. V. Après avoir parlé de ces ſortes de plaiſirs, S. Auguſtin paſſe à une autre matiere. *Et hæc quidem veſcendi atque potandi tolerabilis eſt voluptas &c. Idèo autem hanc voluptatem dixi tolerabilem, quia vis ejus tanta non eſt, ut nos a cogitationibus ad ſapientiam pertinentibus, ſi in eas ſumus mentis delectatione ſuſpenſi, abrumpat & dejiciat. Nam ſæpè de magnis rebus inter epulas non ſolùm cogitamus, verùm etiam diſputamus, atque inter ipſos ciborum morſus & potionum glutus, nihilo remiſſius audiendo dicendoque colloquimur, & quod noſſe vel recolere volumus, intentiſſimè omninò, ſi nobis legatur, accipimus. Illa verò, pro quâ mecum tantis contentionibus litigas, etiam quando ad eam bonâ intentione, hoc eſt, cauſâ propagandæ prolis acceditur, tamen in ipſo opere ſuo, quem permittit aliquid, non dico ſapientiæ, ſed cujuſlibet rei aliud cogitare?*

Et après avoir encore ajouté quelque choſe ſur la même matiere, il conclut ainſi. *Quis ergo amator ſpiritalis boni, & jam ſolâ cauſâ ſobolis conjugatus, non mallet, vel ſine iſtâ, ſi poſſet, vel ſine tam magnâ vi ejus, filios procreare? Quod ergo mallent ſancti conjuges in hâc vitâ, puto nos hoc debere de illâ paradiſi vitâ, quæ multò melior erat, credere, ſi nihil melius indè poſſumus cogitare.*

Et S. Auguſtin montre ſur le champ combien ce ſentiment, qui eſt ſi conforme à la morale chretienne, l'eſt auſſi à la droite raiſon & à la bonne philoſophie: *Obſecro te, non ſit honeſtior philoſophia gentium quàm noſtra chriſtiana, quæ una eſt vera philoſophia. . . . Vide enim quid in Hortenſii Dialogo dicat Tullius. . . Vide quid iſte (Cicero) pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat:* „ Anverò, *inquit*, voluptates corporis expetendæ, „ quæ verè & graviter à Platone dictæ „ ſunt illecebræ eſſe atque eſcæ malorum? „ Quæ enim confectio eſt, *inquit*, valetudinis, quæ deformatio coloris & „ corporis, quod turpe damnum, quod „ dedecus quod non evocetur atque eliciatur voluptate? Cujus motus, ut „ quiſque eſt maximus, ita eſt inimiciſſimus philoſophiæ. Congruere enim „ cum cogitatione magna voluptas corporis non poteſt... Cujus autem tantus „ eſt gurges, qui dies & noctes ſine ullâ „ minimi temporis intermiſſione velit ita „ moveri ſuos ſenſus, ut moventur in „ ſummis voluptatibus? Quis autem „ bonâ mente præditus non mallet nullas „ omninò nobis à naturâ voluptates da„ tas? *Hæc ille dixit qui nihil de primorum hominum vitâ, nihil de paradiſi felicitate, nihil de corporum reſurrectione crediderat. Erubeſcamus interim veris diſputationibus impiorum &c.*

S. Auguſtin dans le même chapitre propoſe une alternative, dans laquelle d'une part il fait aſſez connoître ſon ſentiment, & de l'autre il montre bien quelle modération & quelle retenue l'on doit garder dans cette queſtion, voici ſes paroles: *Remanet igitur ut aut nulla ibi fuerit* (dans le paradis terreſtre) *carnalis concupiſcentia, ſed ille fuerit vivendi modus, ut omnia neceſſaria congruis membrorum officiis ſine ullius motu libidinis implerentur (non enim quia terra non libidine, ſed voluntate motis agricolarum manibus ſeminatur, ideò ſuos pariendos non concipit fœtus:) aut nè nimium videamur offendere homines qui voluptatem corporis quomodocumque defendunt, ita ibi credatur carnalium ſenſuum fuiſſe libidinem, ut omni modo rationali ſubdita voluntati non aliàs adeſſet, niſi cùm per illam vel ſaluti eſſet corporis, vel ſtirpis propagini conſulendum; & tanta adeſſet, ut nullâ ex parte mentem de ſupernarum cogitationum delectatione deponeret, nullus ſupervacuus ſive importunus motus eſſet ex illa, nihil niſi quod prodeſſet, fieret per illam, nihil omninò fieret propter illam.*

On

On ne peut pas douter qu'entre ces deux ſentimens que S. Auguſtin propoſe, le prémier ne ſoit celui vers lequel il incline, & il paroît que dans ce ſentiment on n'admet en Adam aucun plaiſir ſenſible. 1. La comparaiſon du laboureur qui ſeme ſon champ, nous fait voir qu'il penſoit que toutes les fonctions de l'homme ſe faiſoient alors ſans aucun plaiſir, auſſi bien que cette action. 2. Il ne propoſe l'autre parti que par condeſcendance pour ceux qui défendent en quelque ſorte les plaiſirs corporels. 3. Enfin la même alternative qu'il fait ici ſur la concupiſcence, il la fait auſſi ſur les plaiſirs corporels dans le paſſage que nous avons cité avant celui-ci : *Vel ſine iſtâ voluptate, ſi poſſet, vel ſine tam magnâ vi ejus, filios procreare.* Voilà deux ſentimens, dont l'un admet des plaiſirs modérés, & l'autre n'en admet aucun.

## V I.

Cet endroit de S. Auguſtin ſuffit ſeul pour découvrir ſa penſée ; mais ce n'eſt pas le ſeul où il parle de cette matiere. Dans ſes prémiers ouvrages il ne fait mention que du prémier ſentiment, c'eſt-à-dire de celui qui exclût toute concupiſcence, & il ne parle point de l'autre qui admet une concupiſcence modérée & ſoumiſe : Lib. de Pecc. originali, cap. 35. pag. 271. *Abſit ut opinentur tales futuras fuiſſe nuptias in paradiſo, ut in eis ad prolem ſeminandam non nutu voluntatis, ſicut per ad ambulandum, manus ad operandum, lingua ad loquendum ; ſed æſtu libidinis membra genitalia moverentur :* c'eſt-à-dire, que l'homme feroit toutes ces ſortes d'actions de la même maniere. Et comme S. Auguſtin ſentoit bien qu'une telle doctrine ne manqueroit pas de lui attirer les railleries des Pélagiens, il ajoute : *Hæc ideò non creduntur, quia in iſta mortalitatis conditione inexperta ſunt.* On trouve la même choſe dans le livre 2. de Nuptiis & concupiſc. cap. 7. p. 309. & dans le même livre, chap. 13. & 14. où après avoir apporté la comparaiſon de l'homme qui ſeme du froment, il ajoute : *Beatis matribus ſine libidinoſâ voluptate concipientibus, ſine ærumnoſo gemitu parientibus*, il n'exclut pas moins le plaiſir que la douleur : & invectivant contre Julien il l'appelle *Libidinoſæ voluptatis impudens prædicator :* il taxe de *pudenda voluptatis amator*, quiconque ne croit pas que Dieu ait pu accorder ce privilége à l'homme innocent. On lit la même choſe, liv. 3. contre Julien, chap. 25. & 26.

Dans l'Ouvrage dont nous venons de parler, ce ſaint Docteur propoſe les deux ſentimens, c'eſt-à-dire, le ſentiment de ceux qui n'admettent aucune concupiſcence, & de ceux qui en admettent une, mais qui n'eſt point déréglée, comme celle de notre état ; & il fait aſſez connoître qu'il eſt du prémier ſentiment, *lib. 2. de Nupt. & concup. cap. ult. pag.* 333. Il fait la même choſe, *lib. 1. contra duas Epiſtolas Pelag. cap. 17. p. 426.* où il ſe ſert de la comparaiſon des autres membres du corps. On peut voir encore *lib. 4. contra Julian. cap. 5. p. 603. & cap. 11.* du même livre pag. 611. où il n'apporte le ſecond ſentiment que par condeſcendance : *ut non vos nimium contriſtemus :* & dans le livre 5. contre Julien, chap. 5. pag. 640. & dans le dernier chapitre du même livre pag. 649.

L'Ouvrage imparfait contre Julien, fournit encore beaucoup de choſes ſur cette matiere. Dans le livre 1. n. 68. pag. 910. il propoſe les deux ſentimens, auſſi bien que n. 70. p. 913. & dans le livre 2. n. 42. p. 972. où il apporte ſa comparaiſon ordinaire : *Servirent genitalia membra gignentibus, ut manus ſervium operantibus.* Dans le n. 59. p. 979. il compare l'union d'Adam & d'Eve à celle de Jeſus-Chriſt

SECT. V. & de ſon Egliſe; & il dit que l'une pouvoit être ſans concupiſcence, mais par la charité, auſſi bien que l'autre. Au n. 93. p. 989. il dit que les noces du paradis terreſtre n'auroient point été autrement que celles du ciel, ſi Dieu par ſa puiſſance abſolue avoit fait que dans cet état ſpirituel il y en eût eu; que dans les unes auſſi bien que dans les autres, il n'y auroit rien eu de honteux: *Ubi (in futuro ſæculo) tales eſſent & nuptiæ, quales in illo paradiſo, ſi nemo peccaſſet, eſſe potuiſſent, in quibus nihil pudendum eſſet.* Au n. 122. p. 1002. du même livre, le ſaint Docteur propoſe encore les deux ſentimens; & dans le livre 3. n. 177. p. 1119. auſſi bien qu'au n. 187. p. 1125. Dans le 4. livre du même Ouvrage imparfait contre Julien n. 19. p. 1144. il diſtingue fort *concupiſcentiam carnis* d'avec *concupiſcentiam nuptialem, quæ poſſet eſſe in paradiſo, etiamſi nemo peccaſſet, in appetitu fœcunditatis, non in pruritu voluptatis, aut certè ſpiritui ſemper ſubjacens, ut non niſi ſpiritu volente moveretur.* Voilà encore les deux ſentimens. Il paroît que, ſelon le prémier, ce deſir légitime des noces infiniment différent de la concupiſcence de la chair, qui auroit été dans l'état d'innocence, étoit le deſir de la fécondité, mais qu'il n'étoit point accompagné de ce que S. Auguſtin appelle *prurigo voluptatis.* Dans le n. 38. 39. & 41. du même livre p. 1155, il propoſe encore les deux ſentimens, & ſe ſert de la comparaiſon des autres membres du corps, dans le n. 43. p. 1158. *Aut nulla in hominibus (libido) ut quemadmodum aliis membris ad opera congrua, ſic ad opus generandi voluntate motis etiam genitalibus moverentur: aut non talis qualis in beſtiis, ſed ad nutum ſerviens, & nunquam mentem à cogitationis vigiliâ nec ipſâ poſtremâ (ou poſtremo) voluptate deponens.*

Dans le livre 5. du même Ouvrage n. 11. & n. 14. *Ita in paradiſo potuiſſe ſeminari homines.... Sicut frumenta in terris agricolarum manibus ſeminantur, ut ſic ad hominem ſerendum ſtimulus nullus libidinis inciteret, quemadmodum ad hominem pariendum nullus dolor urgeret.* Cette comparaiſon auſſi bien que l'antitheſe, dans laquelle pour être juſte, il faut toujours oppoſer deux choſes contraires, donnent lieu de croire que S. Auguſtin exclut auſſi bien le plaiſir que la douleur. Le n. 15. continue la même matiere, auſſi bien que le 16. le 17. le 20. & dans le n. 22. & 23. il reproche à Julien d'avoir placé la concupiſcence au nombre des délices du paradis terreſtre; & il ajoute que ce ſont là des délices Pélagiennes.

Dans le livre 6. de cet Ouvrage n. 22. p. 1334. il propoſe encore les deux ſentimens, & il termine cette matiere en diſant au n. 23. *Voluptas quippe illa paradiſi, quod neceſſe eſt fateamini, ſi chriſtianum nomen nondum eſtis oblìti, non turpitudinis, ſed beatitudinis cogitanda eſt.*

Il paroît par tout ceci que S. Auguſtin diſtingue deux ſortes de concupiſcence charnelle, une concupiſcence corrompue & révoltée, *vitiata*; & une concupiſcence réglée & ſoumiſe. Par rapport à la prémiere eſpece de concupiſcence, telle qu'elle eſt dans l'état de la nature tombée, il ſoutient contre les Pélagiens que c'eſt un mal qu'il faut bannir abſolument de l'état d'innocence. Par rapport à la ſeconde eſpece, c'eſt-à-dire, à la concupiſcence réglée & ſoumiſe, il apporte deux ſentimens que l'on peut ſoutenir ſans préjudice de la foi; l'un qui exclut toute concupiſcence, même celle qu'on prétend être réglée & ſoumiſe, & l'autre qui l'admet: il ne faut qu'un peu de diſcernement pour voir que c'eſt pour le prémier de ces deux ſentimens que S. Auguſtin ſe déclare.

Mais non ſeulement S. Auguſtin exclut de l'état d'innocence toute ſorte de concupiſ-

Digitized by Google

cupiſcence charnelle, il paroît de plus qu'il en exclut les plaiſirs ſenſibles.

Il me ſemble que ce long détail de paſſages qui viennent d'être cités, ne laiſſe aucun lieu d'en douter. C'eſt ainſi même que Julien avoit compris la penſée de ce Pere. Voici les paroles de Julien rapportées par S. Auguſtin livre 4. de l'Ouvrage imparf. n. 123. p. 1209. *Nam cùm dixiſſet (Auguſtinus) quia niſi Adam peccaſſet, ita homines generare potuiſſent, ut ſolemus aut articulos commovere, aut unguiculus exſecare &c.* Je ne ſai même ſi cet hérétique n'outroit pas les choſes, & s'il ne croioit pas que S. Auguſtin faiſoit conſiſter la concupiſcence ou uniquement ou principalement dans le plaiſir ſenſible; car dans ſes Ecrits contre S. Auguſtin il ſe ſert très-ſouvent du mot de plaiſir au lieu de concupiſcence, comme les Peres Bénédictins l'ont remarqué ſur le livre 2. de l'Ouvrage imparfait, n. 184. p. 1026.

Le Maître des Sentences, qui certainement s'eſt formé dans S. Auguſtin, paroît avoir compris que c'étoit-là ſon ſentiment, & l'avoir ſuivi dans ſon 2. livre diſtinct. 20. *Dicendum eſt quòd, ſi non peccaſſent primi homines, ſine omni peccato & macula in paradiſo carnali copulâ convenirent, & eſſet ibi thorus immaculatus, & mixtio ſine concupiſcentiâ, atque genitalibus membris ſicut cæteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum ſentirent, & ſicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, ſine ardore libidinis; ita genitalibus uterentur membris ſine aliquo pruritu carnis.* L'exemple que ce Docteur apporte, exclut certainement toute concupiſcence, & il pourroit bien auſſi exclure le plaiſir ſenſible.

## VII.

Troiſiemement les raiſons ſur leſquelles s'appuie S. Auguſtin, méritent encore un éxamen ſérieux: voici celles que j'ai remarquées. CHAP. II. ART. II.

I. RAISON. S. Auguſtin dans le paſſage cité livre 4. contre Julien, chap. 14. rapporte l'autorité de Platon & de Cicéron, qui diſent que le plaiſir ſenſible eſt un attrait & une amorce pour le mal: & ce Pere approuve la penſée de ces Philoſophes paiens: *Erubeſcamus interim veris diſputationibus impiorum:* dans le livre 5. contre Julien, chap. 8. p. 646. *Si autem in quibuſdam veris ſententiis, ſaltem philoſophorum litteris cederes, non ſurdo corde illud audires, quòd voluptates illecebras atque eſcas malorum, & vitioſam partem animi dixerunt eſſe libidinem.* S. Auguſtin dans ce paſſage diſtingue ici les plaiſirs ſenſibles d'avec la cupidité; mais il ſemble auſſi exclurre l'un & l'autre de l'état d'innocence; la concupiſcence comme quelque choſe de mauvais & de corrompu, les plaiſirs comme des tentations & des amorces pour le vice.

II. RAISON. Lorſqu'un homme chaſte & ſobre ſent du plaiſir dans l'uſage légitime & néceſſaire des biens de la terre, loin de l'aimer, de s'y plaire, & de la regarder comme une récompenſe & un bien de la nature, cet homme chaſte & ſobre aimeroit beaucoup mieux, comme le dit S. Auguſtin, ne point ſentir en lui même une telle impreſſion; & il deſireroit que la nature n'eût point attaché de plaiſir ſenſible aux actions corporelles. Or peut-on croire que Dieu ait donné à l'homme innocent des impreſſions, dont tout homme ſage deſireroit d'être affranchi? Et l'état d'innocence ne ſeroit-il pas privé de la paix & du bonheur qui en ſont les principaux ornemens, ſi les deſirs de l'homme ſe trouvoient oppoſés à ſes impreſſions, & s'il gemiſſoit de trouver dans ſon ame, des ſentimens d'un certain caractere?

III. RAISON. Les plaiſirs ſenſibles,

Sect. V. lorſqu'ils ſont grands & violens, détournent abſolument notre eſprit des ſaintes penſées & des délices toutes pures de l'eſprit, comme S. Auguſtin le remarque dans l'endroit cité. Il eſt vrai que lorſque ces plaiſirs ſont moins forts & plus modérés, ils nous permettent de penſer à ce que nous voulons, & de nous entretenir même de choſes très-ſublimes, néanmoins il faut convenir que la réfléxion actuelle de l'homme étant bornée, ces plaiſirs en enlevent toujours quelque partie, & que ſi les plaiſirs trés-vifs abſorbent l'eſprit & l'engloutiſſent juſqu'à un certain point, comme S. Auguſtin le marque, les plaiſirs moins violens s'en emparent toujours, qu'ils le reſſerrent & le partagent, lib. 4. Op. imperf. n. 39. p. 1155. *Nec demergeret cogitationem mentis exundantia voluptatis:* & lib. 4. Op. imperf. n. 17. p. 1239. *Opprimens cogitationem turbulento impetu voluptatis.*

IV. Raison. Dans le livre 4. contre Julien, chap. 15. c'eſt-à-dire, dans le chapitre qui ſuit immédiatement celui dont les paſſages viennent d'être rapportés, S. Auguſtin montre par l'autorité des Philoſophes, que le plaiſir corporel n'eſt en aucune maniere le bien de l'homme; que les Philoſophes ont rejetté le ſentiment d'Epicure, *Qui totum bonum hominis in voluptate poſuit....* & celui de Dinomaque: *Ipſe conjungendam voluptatem arbitratus eſt honeſtati, ut quemadmodum honeſtas, ita voluptas per ſe ipſam appetenda videretur.* Le plaiſir ſenſible n'eſt point le bien de l'homme, & ne doit point être aimé par lui même: néanmoins le plaiſir ſenſible porte l'homme à cet amour; & il ne l'excite pas ſeulement à uſer, comme nous l'avons montré; il ne l'excite pas à rechercher les biens du corps comme des moiens: mais il le porte à en jouir & à les aimer comme une fin. Il ne faut donc pas s'étonner ſi de telles impreſſions ſemblent ne point convenir à l'état d'innocence, & ſi S. Auguſtin fait tant de cas de Platon dans le même endroit: *Qui corporis voluptates verè & graviter dixiſſe perhibetur illecebras & eſcas malorum.* Dans le 3. livre contre Julien, chap. 21. p. 575. Julien, ſur je ne ſai quel fondement ridicule, aiant reproché à S. Auguſtin qu'il penſoit comme Epicure, S. Auguſtin fait retomber ce reproche ſur Julien, & il lui dit: Que ſeroit-ce donc ſi je louois le plaiſir du corps? Pour vous qui le louez, vous aurez peine à vous défendre de cette accuſation: *Laboraturus es quomodò te oſtendas & laudatorem voluptatis eſſe & Epicureum non eſſe.* S. Auguſtin ajoute que s'il n'eſt pas entierement Epicurien, parce qu'il ne met pas tout le bien de l'homme dans le plaiſir, au moins il l'eſt en partie, parcequ'il l'y met en partie: *Verùm ſi tu non es Epicureus, qui ex illo aliquam partem in voluptatis laude ſumſiſti: quantò minùs ego, qui de voluptate carnis hoc ſentio quod ſentit Ambroſius, inimicam ſcilicet eſſe juſtitiæ, & quod homo concupiſcentiæ voluptate concretus, priùs quàm naſcitur, ſubeat contagia delictorum.*

Dans le livre 6. contre Julien, chap. 16. pag. 690. S. Auguſtin montre que la concupiſcence eſt pire que l'ignorance, parce que ce n'eſt pas toujours un mal d'ignorer le mal, mais que c'eſt toujours un mal de deſirer le mal. Il peut même arriver que ce ſoit un avantage & un bien d'ignorer le bien, pour le connoître plus à propos dans un autre temps: mais il ne peut pas arriver que la concupiſcence deſire le bien de l'homme: & voici la preuve qu'il en donne. La concupiſcence ne deſire que le plaiſir corporel: *Quando quidem nec ipſa proles libidine corporis, ſed voluntate animi concupiſcitur:* or le plaiſir corporel n'eſt pas le bien de l'homme: donc la concupiſcence ne deſire pas le bien

bien de l'homme : *Hæc ergo concupiſcentiâ carnis nunquàm concupiſcitur hominis ullum bonum, ſi voluptas carnis non eſt hominis bonum.*

Par toutes ces qualifications que S. Auguſtin donne au plaiſir corporel, tel qu'il eſt maintenant en nous, on peut juger ſi ce Pere étoit d'avis de l'admettre ainſi dans l'état d'innocence.

## VIII.

Pour donner quelque jour à ces difficultés, rappellons ici ce que nous avons déja dit ailleurs, & ce que nous dirons encore dans la ſuite touchant les mouvemens indélibérés de l'état où nous ſommes. Non ſeulement nous ſentons du plaiſir dans l'uſage des biens de la terre, mais nous ſentons de plus un mouvement indélibéré, une inclination, une ardeur pour ce plaiſir.

Pour autoriſer cette diſtinction, il ſeroit aiſé de rapporter beaucoup d'autorités de Théologiens anciens qui la font, comme l'a fait S. Auguſtin avant eux. Les plaiſirs que nous éprouvons maintenant ſe terminent au corps, ils n'ont point de rapport vers un objet ultérieur. Le mouvement indélibéré d'amour pour ce plaiſir ſenſible ſe termine auſſi à ce plaiſir, & ne nous porte point à d'autre objet; c'eſt ce qui fait que nos plaiſirs nous tentent maintenant. Dans ces deux points je trouve de la différence entre l'état d'innocence & le nôtre. Il me paroît en premier lieu que les plaiſirs qu'Adam reſſentoit dans l'uſage des biens de la terre, ne ſe terminoient point à ces biens ſeulement, mais qu'ils avoient un rapport vers un objet ſupérieur. En ſecond lieu il eſt conſtant qu'Adam n'avoit point un amour qui le portât à aimer ces plaiſirs pour les plaiſirs mêmes : qu'il n'avoit point non plus par la même raiſon de mouvemens indélibérés d'un tel amour. Examinons ſéparément ces deux points.

## IX.

Adam, parce qu'il étoit homme, avoit des ſenſations corporelles comme nous : mais parcequ'il étoit innocent, il avoit des ſenſations plus pures & plus parfaites que nous. Ses ſenſations avoient la même nature que les nôtres : mais elles avoient de plus un ordre & un rapport que les nôtres n'ont point. Une juſtice regnoit dans cette ame qui venoit de ſortir des mains de Dieu, & ſes ſenſations, auſſi bien que les autres parties de ſon être, participoient à cette juſtice. Dieu ſeul étoit la fin qui réuniſſoit tous les mouvemens d'une ame ſi pure & ſi innocente : toutes les impreſſions qui s'y trouvoient, tendoient à Dieu; ainſi, au lieu que les ſenſations ſont maintenant bornées vers les corps, dans l'état d'innocence les ſenſations n'étoient point ainſi bornées & comme déſunies de leur principe & de leur centre. Dans les ſenſations maintenant nous n'appercevons que deux rapports; l'un vers l'objet ſenſible, & l'autre vers le corps qui eſt agité par certains mouvemens; au lieu que dans l'état d'innocence l'homme en apperçevoit un troiſieme vers Dieu, qui nous les donne, & qui nous les donne pour certaines fins que ſa Providence a établies.

Par ces ſenſations Dieu a voulu intéreſſer notre ame dans les beſoins de notre corps, & unir notre corps avec tous les êtres de l'univers. Pour établir ce commerce, il nous donne des ſenſations qui renferment tous ces rapports. Mais ſeroit-il poſſible que le rapport vers Dieu, qui eſt le principal, rapport ſi indiſpenſable dans toutes nos actions, rapport qui doit ſe trouver dans toutes les parties de notre ame, ſeroit-il poſſible, dis-je, qu'un tel rapport eût manqué d'être apperçû par l'homme innocent, qui devoit être uni à Dieu par des liens ſi étroits dans toutes

Sect. V. les parties de ſon être. Si l'homme innocent appercevoit ce rapport, il eſt viſible que par ces ſenſations, bien loin d'être excité à ſe porter uniquement vers les biens de la terre, de s'y corrompre & de s'avillir en les recherchant ainſi, il étoit excité à s'y porter en vue de Dieu; qu'il étoit averti de la volonté de Dieu touchant l'uſage des choſes ſenſibles, qui ſe déclaroit par de telles impreſſions; & qu'il trouvoit ſon plaiſir à aimer toutes choſes dans l'ordre, & à les rechercher dans l'ordre, à aimer tout en Dieu & pour Dieu; qu'il ſentoit l'union & la correſpondance de ces ſenſations & de ces plaiſirs avec la connoiſſance & l'amour de Dieu. Ces plaiſirs ne faiſoient point d'effort ſur ſon cœur, pour le partager & le corrompre par un amour injuſte: c'étoit au contraire comme le ſignal & l'attrait qui le portoit doucement à accomplir la volonté de Dieu dans l'uſage des biens corporels. Ces choſes peuvent bien révolter l'imagination, parce que dans l'état où nous ſommes, jamais elles n'ont été éprouvées: mais au fond la raiſon n'y trouve rien de difficile, ni à croire, ni à concevoir. S. Aug. l. de peccato Origin. c. 35. *Hæc ideò non creduntur, quia in iſta mortalitatis conditione inexperta ſunt.*

## X.

S. Auguſtin parlant de la concupiſcence, dit que c'eſt un mal qui vient de pauvreté, & non pas d'abondance. On pourroit dire ici quelque choſe de ſemblable. Tout ce qu'il y a d'être dans nos ſenſations eſt bon, & par conſéquent n'eſt point indigne de l'état d'innocence; mais le mal eſt que nos ſenſations maintenant n'ont point un rapport qui nous conduiſe à Dieu, ou que, s'il y eſt, l'homme ne l'apperçoit pas. Que ce rapport fût dans les ſenſations de l'état d'innocence, & que l'homme pût l'y appercevoir, c'eſt ce que je ſuis porté à croire par les raiſons ſuivantes.

1. Nos ſenſations, comme on a tâché de le prouver, ſont des modifications de la connoiſſance & de l'amour; il y a donc dans toute ſenſation un mouvement ſoit parfait, ſoit imparfait, de connoiſſance ou d'amour qui en eſt la baſe.

Dans l'état d'innocence l'homme n'aimoit rien qu'en Dieu; il connoiſſoit tout en Dieu; tous ſes amours, & toutes ſes connoiſſances avoient rapport avec la connoiſſance & l'amour de Dieu: par conſéquent ſes ſenſations, qui ont rapport à la connoiſſance & à l'amour, puis qu'elles en ſont les modifications, avoient auſſi un rapport à cette connoiſſance & à cet amour de Dieu. L'homme d'ailleurs dans cet heureux état étoit tellement le maître de ſes réfléxions, qu'il pouvoit, comme on l'a montré dans le chapitre précédent, les porter ſucceſſivement comme il le vouloit, ſur toutes les parties de ſon ame; par conſéquent l'homme appercevoit ce rapport, au moins toutes les fois qu'il vouloit l'appercevoir.

2. Toutes les parties (pour uſer de ce terme) d'un être ſimple tendent à l'unité; & qui peut douter que tous les mouvemens, tous les degrés d'être d'une ame auſſi pure & auſſi réglée que celle d'Adam, ne ſe réuniſſent en un point dont Dieu fût l'objet & le centre? Quelque impreſſion que vous mettiez dans cette ame innocente, il faut qu'elle ſoit telle, qu'en la ſuivant de degré en degré, elle vous conduiſe à Dieu. Adam voioit ce rapport & cette correſpondance; il la voioit, non pas, comme nous l'appercevons par des raiſons éloignées, vagues, générales, mais il voioit le rapport immédiat de toutes les parties de ſon être avec la connoiſſance & l'amour de Dieu, qui eſt comme le centre, auquel tout le reſte correſpond, & dans lequel il ſe réunit.

3. De

3. De telles ſenſations ne ſont point indignes d'une ame bien heureuſe, puiſque celle de Jeſus-Chriſt même en avoit, au rapport de S. Auguſtin. Il eſt vrai qu'elles étoient plus pures & plus parfaites que les nôtres : mais d'où peut leur venir cette perfection que les nôtres n'ont pas ? Si les nôtres manquent de perfection, c'eſt qu'elles ne ſont pas tout ce qu'elles pouroient être : c'eſt qu'elles ſe terminent aux créatures, au lieu d'avoir un rapport ultérieur vers Dieu. Mais qui peut douter que celles de Jeſus-Chriſt n'euſſent toutes les perfections qu'elles devoient avoir, & que, comme il voioit toutes choſes en Dieu & aimoit toutes choſes en Dieu, il ne connût le rapport de ces ſenſations avec la connoiſſance & l'amour de Dieu, & qu'il ne vît que c'eſt Dieu qui les donne ces ſenſations, à l'occaſion des objets corporels ?

4. Maintenant nous avons une double tentation par rapport à nos ſenſations, une tentation d'erreur, & une tentation de cupidité : une tentation d'erreur, parce que nous ſommes tentés de croire que ce ſont les corps mêmes qui ſont la cauſe réelle & immédiate des ſenſations que Dieu donne à notre ame à leur occaſion ; nous ſommes tentés d'attribuer la ſenſation de chaleur au feu, la ſenſation de couleur aux objets colorés. Nous avons auſſi une tentation de cupidité, c'eſt-à-dire, que nous ſommes tentés d'aimer les objets mêmes, à l'occaſion deſquels Dieu nous a donné ces ſenſations, d'aimer les objets doux, ſavoureux, odoriferans. Maintenant nous ſommes environnés de tentations ; car qui peut nombrer la multitude de ces ſortes de ſenſations, qui font impreſſion ſur notre ame & que la concupiſcence nous porte à aimer ? *Omnes creaturæ factæ ſunt in tentationem & in ſcandalum & in muſcipulam pedibus inſipientium.* Au lieu qu'il n'y a rien de ſemblable, ſuppoſé que les ſenſations ne ſe terminent point aux créatures, & que l'homme puiſſe voir immédiatement les rapports qu'elles ont avec la connoiſſance & l'amour de Dieu, & qu'il puiſſe connoître immédiatement que c'eſt Dieu qui agit dans notre ame pour les produire. CHAP. II. ART. II.

Enfin S. Auguſtin, qui laiſſe une ſi grande liberté d'admettre ou de n'admettre pas ces ſortes de plaiſirs dans l'état d'innocence, comme nous l'avons montré par pluſieurs paſſages, & comme on le peut voir encore dans le livre 2. *de Nupt. & Concupiſc. cap.* 12. S. Auguſtin, dis-je, poſe comme un principe conſtant les paroles que je vais tranſcrire du dernier livre qu'il ait compoſé de ſa vie : *Voluptas quippe illa paradiſi, quod neceſſe eſt fateamini, ſi Chriſtianum nomen nondum eſtis obliti, non turpitudinis, ſed beatitudinis cogitanda eſt.* Et avant S. Auguſtin, ces anciens Peres, dont il rapporte le ſentiment : *Ut ea ſola in paradiſo voluptas . . . . exiſtimetur fuiſſe, quâ delectantur . . . . corda ſapientium.* Or quel eſt le ſage qui ne rejette un plaiſir, à moins qu'il ne connoiſſe qu'il a Dieu pour terme & pour principe ? Lib 6. Op. imp. n. 23. Lib. 4. contra Julian. c. 14.

## XI.

Je paſſe au ſecond chef. Outre la ſenſation du plaiſir qui eſt en nous dans l'état de la nature tombée, nous avons un mouvement indélibéré d'amour pour ce plaiſir ; & cet amour, ce penchant pour le plaiſir, eſt un penchant pour le plaiſir même, ſans le rapporter plus loin. Mais comme il n'y avoit point de concupiſcence dans l'homme innocent, il n'y avoit point en lui un tel amour. Je ne puis croire néanmoins que l'homme par un amour réfléchi & délibéré n'aimât les ſenſations telles qu'il les avoit ; mais comme il voioit que ces ſenſations avoient un rapport avec la connoiſſance & l'amour de Dieu,

Sect. V. Dieu, il ne les aimoit que sous ce regard & par rapport à Dieu. L'homme innocent s'aimoit lui même, & en s'aimant il aimoit toutes les parties de son être, il n'y en avoit aucune qui ne fût digne de son amour : comme elles étoient toutes des dons de Dieu, ses ouvrages & des ouvrages purs & parfaits, tels encore qu'ils étoient sortis des mains de Dieu, il n'y avoit rien en eux qui ne fût aimable, & rien ne l'empêchoit de les aimer, mais il les aimoit dans l'ordre : & comme toutes les parties de son être tendoient à Dieu, & avoient rapport avec la connoissance & l'amour de Dieu, l'amour qu'il avoit pour elles se terminoit à Dieu, & se réunissoit dans cet amour comme dans son centre : cette réduction d'amour a été expliquée dans la section précédente.

Il suffit ici de remarquer qu'Adam aimoit à la vérité ces sensations telles qu'il les connoissoit en lui, c'est-à-dire, par rapport à Dieu ; qu'il les aimoit d'un amour réfléchi, d'un amour délibéré, qui étoit dans l'ordre & dont Dieu étoit la fin : mais qu'il n'avoit point, comme nous avons, cet amour inquiet & indélibéré, cette passion turbulente, cette ardeur, cette concupiscence qui aime le plaisir pour le plaisir même, le plaisir qui se borne aux créatures, & auquel par conséquent si nous consentions, nous serions une faute véritable ; parce que c'en est une de consentir à un mouvement d'amour vicieux & déréglé : en sorte que, comme le dit S. Augustin dans le passage cité, il n'est point d'homme tempérant qui ne desirât, s'il le pouvoit, de ne point ressentir même dans l'usage nécessaire des biens de la terre, ces plaisirs sensibles & bornés à la créature, vers lesquels nous porte la concupiscence, & à l'occasion desquels elle se réveille.

## XII.

Enfin il n'est pas difficile d'expliquer, conformément à ces principes, comment Adam étoit averti par ses sensations, & comment il n'avoit point de plaisirs indélibérés. C'est que parmi les sensations il faut en distinguer de deux sortes, ou même dans une sensation qui paroît unique, il faut distinguer deux rapports, l'un à la connoissance, & l'autre à l'amour. La sensation de couleur, par exemple, a plus de rapport à la connoissance, & celle du goût en a plus à l'amour. Ces sensations, selon qu'elles ont rapport à l'un ou à l'autre, sont des modifications de l'un ou de l'autre. C'est à l'amour que les plaisirs ont rapport, & les plaisirs corporels ont rapport à l'amour de notre bien-être corporel.

Pour conduire l'homme innocent par une voie abrégée dans l'usage des biens corporels, il falloit user de la voie des sensations ; mais il falloit aussi que ces sensations suivissent l'ordre où étoit placé l'homme innocent, en qui il ne s'élevoit aucun amour indélibéré à cause de l'empire qu'il possédoit si parfaitement sur lui même.

Ainsi pour avertir l'homme d'une action corporelle, Dieu, à cette occasion, donnoit une pensée à Adam. Cette pensée pouvoit être revêtue de la sensation qui lui convenoit. Cette pensée faisoit appercevoir à Adam l'amour de son bien-être corporel, amour qui étoit dans son cœur, mais qui y étoit parfaitement dans l'ordre. En même temps Adam sentoit qu'il avoit un égal pouvoir de s'appliquer & de consentir actuellement à cet amour ou de n'y pas consentir. Si donc il vouloit s'y appliquer, c'étoit par une volonté délibérée.

C'est cet amour du bien-être corporel qui étoit revêtu des plaisirs que Dieu lui don-

donnoit à l'occaſion des mouvemens de ſon corps; mais de plaiſirs qui portoient le caractere de l'amour dont ils étoient les modifications, & qui avoient auſſi bien que cet amour, un rapport avec la juſtice.

Si Adam vouloit s'appliquer à cet amour, il pouvoit ſentir ces ſortes de plaiſirs que Dieu lui donnoit, lorſque certains ébranlemens étoient produits dans ſon cerveau. Si Adam vouloit ne point s'appliquer actuellement à cet amour, s'il vouloit en détourner ſa réfléxion, il ne reſſentoit plus ces ſortes de plaiſirs; mais il goûtoit d'autres douceurs, que la juſtice qui régnoit univerſellement dans ſon ame, lui offroit de quelque côté qu'il ſe tournât.

Ainſi l'on conçoit, au ſujet de ces plaiſirs, une double perfection dans l'homme innocent; l'une eſt, qu'ils ne troubloient jamais la ſérénité & la paix de ſon état, puiſqu'il ne les ſentoit qu'autant qu'il vouloit bien les ſentir en conſéquence de ſa délibération; l'autre, qu'ils ne donnoient nulle atteinte à ſon ordre & à ſa ſainteté, puiſqu'ils avoient rapport à la juſtice, & qu'ils ſe réuniſſoient avec les autres portions & les autres degrés d'être qui étoient dans cette ame innocente, pour la porter à n'aimer que Dieu comme la fin de toutes choſes.

## ARTICLE III.

### *De la nature de la concupiſcence.*

DAns l'article prémier de ce chapitre, nous avons montré que l'homme innocent avoit des ſenſations; & comme les ſenſations de plaiſir pouvoient faire une difficulté particuliere, nous avons emploié un ſecond article à montrer que l'état d'innocence étoit en ce point plus parfait que le nôtre; puiſque maintenant les plaiſirs ſenſibles ſe terminant aux biens de la terre, réveillent en nous la concupiſcence qui nous tente; c'eſt-à-dire, qu'ils réveillent en nous cette inclination vers les biens de la terre qui nous porte à les rechercher pour eux mêmes. A préſent donc examinons ce que c'eſt que cette concupiſcence même, & en quoi elle conſiſte. CHAP. II. ART. III.

### PROPOSITION I.

S. Auguſtin fait conſiſter la concupiſcence en autre choſe que dans le plaiſir que l'homme reſſent dans l'uſage des biens ſenſibles. C'eſt ce que notre S. Docteur marque en pluſieurs endroits. *Lib. 2. de nupt. & de concupiſcentiâ c. 12. p. 313.* il rapporte que Julien avoit dit que certaines actions de devoir ſe feroient faites dans le paradis terreſte: *Dixit cum voluptate, & non tamen dicere auſus eſt cum libidine.* Il paroit par ce paſſage, qu'il diſtingue clairement la concupiſcence d'avec le plaiſir qui accompagne les actions corporelles, puis qu'il ſouffre que Julien admette ce plaiſir, mais non pas la concupiſcence.

Dans le 4. liv. contre Julien c. 14. ce Pere diſtingue quatre choſes. *Vivacitas ſentiendi, utilitas ſentiendi, neceſſitas ſentiendi, libido ſentiendi.*

La vivacité des ſentimens conſiſte, ſelon S. Auguſtin, à avoir des ſens plus ou moins délicats pour apercevoir avec plus de fineſſe le vrai d'avec le faux dans les choſes corporelles. *Vivacitas ſentiendi eſt, quâ magis alius, alius minùs in ipſis corporalibus rebus pro earum modo atque natura quod verum eſt percipit, atque id a falſo magis minuſve diſcernit.* On peut juger par ce qui a été dit, que cette qualité étoit dans l'homme innocent, dont les organes étoient extrémément délicates. Ce n'eſt donc point là en quoi conſiſte la concupiſcence.

L'utilité des ſentimens conſiſte, ſelon

Sect. V. S. Auguſtin, à être averti par cette voie de ce qu'il faut éviter ou rechercher dans les choſes corporelles. *Utilitas ſentiendi eſt, per quam corpori vitæque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel improbandum, ſumendum vel rejiciendum, appetendum vitandumve conſulimus.* On peut juger par ce qui a été dit, que cela étoit dans Adam. Ce n'eſt donc point encore en quoi conſiſte la concupiſcence.

La néceſſité de ſentir conſiſte à avoir dans ſon ame certaines impreſſions malgré ſoi, par éxemple, être obligé de voir ou d'entendre une choſe, qu'on voudroit ne point voir ou ne point entendre. *Neceſſitas ſentiendi eſt, quando ſenſibus noſtris etiam quæ nolumus ingeruntur.* Il paroit par ce qui a été dit, qu'Adam n'étoit point dans cette néceſſité, parce qu'étant maître de lui même, il pouvoit faire ceſſer ſes ſenſations quand il le vouloit; parce qu'il pouvoit empêcher que les mouvemens corporels ne pénétraſſent juſqu'au fond du cerveau. La néceſſité de ſentir n'eſt pourtant point encore la concupiſcence.

La voici donc: *Libido autem ſentiendi eſt, de quâ nunc agimus, quæ nos ad ſentiendum, ſive conſentientes mente, ſive repugnantes, appetitu voluptatis carnalis impellit.* La concupiſcence conſiſte donc, non à ſentir ſimplement les plaiſirs, mais à être pouſſé à ſentir le plaiſir par l'inclination vers ce plaiſir; c'eſt-à-dire, que la concupiſcence eſt une inclination pour les ſenſations agréables, & les plaiſirs ſenſibles; laquelle inclination pouſſe l'homme vers ces plaiſirs, ſoit que l'homme y conſente, & qu'il le veuille; ſoit qu'il n'y conſente point, ou qu'il ne le veuille point.

S. Auguſtin donne encore la même idée de la concupiſcence en d'autres endroits. Liv. 6. contre Julien. c. 16. p. 690. ce Pere prouve que la concupiſcence n'eſt pas un bien, mais un mal, parce qu'elle ne deſire que le plaiſir corporel, lequel n'eſt point le bien de l'homme: *Hæc ergo concupiſcentiâ carnis nunquam concupiſcitur hominis ullum bonum, ſi voluptas carnis non eſt hominis bonum.* La concupiſcence eſt donc un deſir & une inclination pour les plaiſirs de la terre. On trouve la même choſe dans un paſſage qui a déja été cité, liv. 4. contre Julien c. 2. p. 587. où ce ſaint prouve encore que la concupiſcence eſt un mal: *Et utique deſiderium mali malum eſt, etiamſi ei non conſentiatur.*

On ſeroit infini ſi l'on rapportoit tous les endroits où S. Auguſtin appelle la concupiſcence un deſir; le mot même de concupiſcence ne ſignifie point autre choſe.

### Proposition II.

Il ne faut pas concevoir la concupiſcence comme quelque choſe de paſſager dans l'homme, telles que ſont certaines inclinations actuelles vers les biens temporels: la concupiſcence, ſelon S. Auguſtin, eſt quelque choſe d'habituel. Dans le liv. 1. *de doctrina chriſtiana* c. 24. ce S. Docteur appelle la concupiſcence, *Indomitam carnalem conſuetudinem*, & dans tout ce chapitre il définit la concupiſcence, une habitude: *Conſuetudines & inclinationes animæ ad fruendum inferioribus:* & dans le l. 83. quæſtionum q. 70. *carnalem conſuetudinem quæ reſiſtit bonæ voluntati delectatione bonorum temporalium fruendorum.* Il la compare avec une inclination habituelle qu'un homme aura conçue pour la chaſſe. On peut voir quelque choſe de ſemblable dans la diſpute ſeconde contre Fortunat Manichéen p. 105. & en d'autres endroits.

### Proposition III.

Dans le liv. 6. contre Julien c. 19. p. 696. S. Auguſtin montre la différence qu'il y a entre la concupiſcence habituelle

le

le & les mouvemens actuels de la concupiſcence. Il dit que la concupiſcence demeure dans ceux mêmes qui ſont régénérés, & qui combatent contre elle par la mortification & la continence; & quoiqu'elle ne réuſſiſſe pas à les faire pécher, parce qu'ils ſont fideles à ne point conſentir à ſes mouvemens, qu'elle ſouleve néanmoins en eux de mauvais mouvemens, que ce Pere appelle de mauvais deſirs, auxquels leur eſprit réſiſte: *Mala, quibus mens reſiſtat, deſideria commovendo. Ipſe quippe motus malus eſt ejus, quamvis, mente non conſentiente, deſit effectus. Inest enim homini malum, & præter iſtum actum, id eſt, præter hunc motum, unde ſurgit hic motus, quem motum dicimus deſiderium. Non enim ſemper eſt deſiderium contra quod pugnemus: ſed ſi tunc non eſt, quando non occurrit quod concupiſcatur, ſive animo cogitantis, ſive ſenſibus corporis, fieri poteſt, ut inſit qualitas mala, ſed nulla ſit tentatione commota: ſicut ineſt timiditas homini timido, & quando non timet.* Rien n'eſt plus capable de nous donner une idée juſte de la concupiſcence que cet endroit de ſaint Auguſtin. Le mouvement de la concupiſcence, ou ſon acte ſont la même choſe: outre l'acte il y a une qualité habituelle, qui eſt le principe de ces actes.

L'acte de la concupiſcence eſt un deſir, mais un deſir indélibéré, auquel on conſent quelquefois, & quelquefois on ne conſent pas; & l'on ne peche qu'en conſentant. On trouve une foule de paſſages, où l'acte de la concupiſcence eſt ainſi appellé.

L'objet de la concupiſcence eſt quelque choſe qui ſe préſente à notre eſprit ou à nos ſens. Enfin le fond même de la concupiſcence eſt par rapport à l'acte de la concupiſcence, comme la timidité & la crainte actuelle.

Ainſi comme l'acte de la concupiſcence eſt un deſir actuel indélibéré, & un mouvement indélibéré d'inclination pour les biens créés, le fond de la concupiſcence eſt une inclination habituelle, un deſir habituel pour les biens de la terre. Je ne la nomme point un amour habituel, parce qu'on a coutume de n'appeller amour tout court & ſans addition, que ce qui eſt conſenti, & que la concupiſcence, ſoit actuelle ſoit habituelle, n'eſt pas toujours conſentie. Mais au fond, toute inclination & tout deſir ſe réduit à l'être de l'amour. Si donc on veut dire que la concupiſcence eſt une ſorte d'amour (comme il ne ſeroit pas difficile de trouver des éxemples de ce langage) il ne le faut dire qu'avec un correctif, qui marque que c'eſt un amour qui eſt né avec nous, qui ſubſiſte habituellement dans notre ame, & un amour indélibéré. Ce que l'on va ajouter ſur les habitudes donnera du jour à ceci.



### PROPOSITION IV.

Le mouvement ou l'acte de la concupiſcence n'eſt pas ſimplement un deſir indélibéré, mais un deſir accompagné d'une impreſſion corporelle. Rappellons ici ce qui a été dit touchant les paſſions. L'ame, a-t-on dit, qui eſt dans la paſſion de triſteſſe, ſent deux mouvemens; un vers l'objet dont elle eſt affligée, l'autre vers ſon corps dans lequel elle ſent un certain changement cauſé par cette paſſion, par éxemple, un ſerrement de cœur. De même auſſi un mouvement de concupiſcence n'eſt pas ſimplement un deſir indélibéré vers un bien créé, mais c'eſt un deſir accompagné d'un changement qui ſe fait dans les eſprits animaux, changement dont l'ame eſt avertie par une ſenſation, & cette ſenſation eſt différente, ſelon que ce mouvement eſt différent. C'eſt tantôt une certaine ardeur, tantôt une inquiétude, & c'eſt ce que S. Auguſtin appelle, *ardor*, dans le liv. 1, de nupt. & conc.

Sect. V. cup. c. 24. *Qui certè ardor, ſive ſequatur, ſive præveniat voluntatem ; non tamen niſi ipſe quodam quaſi ſuo imperio movet membra, quæ moveri voluntate non poſſunt ; atque ita ſe indicat, non imperantis famulum, ſed inobedientis ſupplicium voluntatis ; nec libero arbitrio, ſed illecebroſo aliquo ſtimulo commovendum, atque ideò pudendum.*

Or il faut remarquer, que le mouvement de la concupiſcence, qui ſoupire après les plaiſirs (*inhiantem concupiſcentiam ſive de illicito, ſive de licito percipere voluptatem*) que ce mouvement, dis-je, de la concupiſcence forme dans l'ame un double plaiſir. 1. Parce que tout deſir, quand même il ne ſeroit pas conſenti, peut être appellé par ſa nature une ſorte de plaiſir : tout deſir ſe réduit à l'être de l'amour, & l'amour même eſt une ſorte de plaiſir, comme on l'a montré dans la ſection précédente, & comme S. Auguſtin le dit très ſouvent.

S. Aug. L. 4. contre Julien c. 2.

2. Parce que ce deſir eſt accompagné d'un mouvement corporel, dont l'ame eſt avertie par une ſenſation ordinairement agréable ; c'eſt pourquoi S. Auguſtin appelle quelquefois le mouvement de la concupiſcence, un plaiſir, par exemple dans le liv. 2. *de nupt. & concupiſcentia* c. 35. p. 333. pour dire contre Julien que, ſi la concupiſcence étoit une choſe louable & naturelle, & ſi elle eût été dans l'état d'innocence, Adam en eût aſſouvi tous les mouvemens, S. Auguſtin ſe ſert de cette expreſſion, *Voluptas naturalis & laudabilis expleretur.* Il eſt viſible à quiconque lira ce chapitre de S. Auguſtin, que *motus libidinis* y eſt appellé *voluptas.* On voit auſſi cette expreſſion priſe pour la concupiſcence liv. 2. contre Julien c. 5. p. 535. & dans le liv. 2. de l'ouvrage imparfait n. 217. p. 1040. il appelle la concupiſcence *delectatio peccati.*

Pour entendre donc la penſée de S. Auguſtin, il faut très ſoigneuſement diſtinguer ces deux ſortes de plaiſirs. La concupiſcence, ſelon ce Pere, eſt une inclination vers les plaiſirs ; & le mouvement de la concupiſcence même eſt auſſi une ſorte de plaiſir, c'eſt une amorce, c'eſt un attrait. Il eſt évident que S. Auguſtin diſtingue fort ces deux ſortes de plaiſirs, le plaiſir deſiré, & le plaiſir du deſir. Lorſqu'on éxamine ſes textes, on peut reconnoître aſſez aiſément duquel des deux il veut parler. Remarquons ſeulement à cette occaſion, que pour renoncer, comme il faut, à un mouvement de la concupiſcence, il faut renoncer non ſeulement au plaiſir même que la concupiſcence deſire, mais au plaiſir même de ce deſir indélibéré de la concupiſcence.

## Proposition V.

L'objet de la concupiſcence n'eſt pas reſtraint aux ſeuls plaiſirs ſenſibles ; c'eſt une pente générale qui nous porte à aimer les créatures pour elles mêmes. *Inclinationes animæ ad fruendum inferioribus.* Tout ce qui eſt dans le monde y eſt renfermé, *Omne quod eſt in mundo*, c'eſt-à-dire, tout ce que les amateurs du monde ont coutume d'aimer, la concupiſcence de la chair, la concupiſcence des yeux, l'orgueil de la vie, ce qui ſignifie, ſelon S. Auguſtin, la cupidité du plaiſir, de la connoiſſance, de l'excellence ; la cupidité du plaiſir qui fait les voluptueux ; celle des yeux ou de la connoiſſance qui fait les curieux ; celle de l'excellence ou l'élévation qui fait les ſuperbes.

S. Auguſtin. lib. 1. de doctr. chriſt. c. 24.

S. Auguſt. de vera religione. c. 38.

Ces trois cupidités ſont le principe de toutes les paſſions, de tous les mouvemens, de toutes les actions vitieuſes, parce que tout ſe réduit à connoître, ſentir, & aimer. Or ces cupidités ſont comme les membres de la concupiſcence qui eſt un deſir général des biens créés, pour eux mêmes.

La concupiſcence nous porte à aimer les

les créatures distinguées de nous, & elle nous porte encore à nous aimer nous mêmes d'un amour déréglé. La concupiscence nous porte à aimer les créatures d'une maniere déréglée, parce qu'elle nous porte à aimer les créatures pour les créatures mêmes. Elle nous porte aussi à nous aimer nous mêmes d'une maniere déréglée. Car on peut s'aimer soi même, bien ou mal, selon la maniere différente dont on s'aime.

S'aimer soi même, c'est aimer ses connoissances, aimer ses amours, aimer son être: or cet amour est dans l'ordre, si nous aimons à connoître Dieu, si nous aimons à l'aimer, si nous nous regardons comme un être qui tient tout de Dieu, & qui doit tendre à lui par son amour. Mais l'amour de nous mêmes est un amour déréglé, si nous aimons nos mauvais amours, si nous aimons nos passions & nos habitudes criminelles; & c'est ce que dit S. Augustin liv. 1. *de lib. arbitrio* c. 4. de ceux qui aiment la vie, parce qu'ils aiment à jouir des biens de la terre. *Ut his (temporalibus) fruendis cum securitate incubent.* L'amour de nous mêmes est un amour déréglé, si l'on ne considere point que Dieu est le principe de nos connoissances, de nos amours, de toutes nos perfections; si l'on s'aime soi même comme un être indépendant, si l'on s'aime comme le principe & le centre de nos mouvemens, & que l'on cherche son bien, sa perfection, son excellence ailleurs que dans celui qui en est la source véritable. Or la concupiscence nous porte à consentir à cet orgueil.

## Proposition VI.

La concupiscence n'est point un être mauvais comme les Manichéens le pensoient, mais c'est un défaut de notre être, c'est une maladie d'inanition & d'indigence, selon S. Augustin dans le Manuel à Laurent c. 23. & non pas d'abondance & de réplétion. Chap. II. Art. III.

Le mal n'est que le défaut du bien, *Indigentia boni*, S. Augustin liv. 5. op. imp. n. 62. p. 1282. & c'est du bien que le mal est venu: *Ex bonis orta sunt mala.* La concupiscence de l'homme vient donc de privation & de diminution.

Adam avant son péché, avoit des plaisirs sensibles, il aimoit les créatures, il s'aimoit lui même; il a encore ces trois choses après son déréglement. Mais la justice universelle, qui regnoit dans toutes les parties de son être, & qui tenoit tout en ordre, aiant cessé d'y être depuis le péché, ses penchans, ses mouvemens, ses inclinations, tout en un mot s'est déréglé. Cette pierre angulaire & fondamentale, sur laquelle toutes les autres étoient appuiées & réunies, aiant été arrachée, l'édifice est tombé en ruine, & ses parties, quoique belles chacune en particulier, s'étant ainsi désunies & déplacées, n'ont plus fait qu'un monceau de débris.

Dans l'état d'innocence l'homme appercevoit le rapport de ses connoissances, de ses amours, de toutes les parties de son être avec la justice & son devoir; il n'aimoit les biens créés qu'en Dieu & pour l'amour de Dieu. La justice a été chassée de son ame, il a cessé d'aimer le bien souverain, l'amour des biens créés est resté dans son cœur: il aime donc les biens créés; mais comme il ne les aime plus en Dieu & pour Dieu, il les aime donc simplement pour eux mêmes, il les recherche pour accomplir sa volonté: voilà déja un défaut dans l'homme arrivé par la privation de l'amour de Dieu: en voici un second.

L'homme s'aime lui même dans cet état de déréglement. Lorsqu'il étoit plein de justice & d'innocence, il n'aimoit en lui même que l'amour de Dieu, & la justice, & il n'aimoit le bien qui étoit en lui, que comme un écoulement du souve-

Sect. V. rain bien ; & un tel amour étoit légitime : mais quoique ce ſaint amour ait été banni de ſon cœur, il s'aime toujours. Mais qu'aime-t-il en lui même ? Il aime ſes amours ; & ſes amours ſéparés de l'amour de Dieu, ſont des amours déréglés. Il aime donc les mauvais amours qui ſont demeurés en lui. D'ailleurs il s'aime ſans rapport vers Dieu ; il s'aime donc comme un être indépendant de Dieu, comme ſa fin & ſon principe ; ſecond défaut arrivé, comme il eſt viſible, par privation.

### Proposition VII.

Ces mauvaiſes inclinations ont été dans le cœur du prémier homme, auſſi-tôt qu'il eſt tombé dans le péché. D'abord elles y ont été actuellement ; enſuite elles y ont formé une habitude ; le corps y a pris part auſſi bien que l'eſprit ; l'union de ces deux êtres demande cette correſpondance, & nous l'éprouvons d'une maniere bien ſenſible dans nos habitudes.

Ainſi depuis le péché les traces du cerveau ont été deſtinées à réveiller dans l'ame ces ſortes d'impreſſions & de mouvemens bornés à la créature ; c'eſt déja là un grand mal, mais ce n'eſt pas le ſeul.

Par ſurcroît de malheur le corps s'eſt révolté contre l'eſprit, & au lieu que dans l'état d'innocence, tout étant dans l'ordre, le corps en qualité d'inférieur obéiſſoit à l'eſprit, comme à celui qui devoit le gouverner ; par une juſte punition du péché, le corps a ceſſé d'être ſoumis à l'eſprit, depuis que l'eſprit a ceſſé d'être ſoumis à Dieu. Or cette révolte du corps contre l'eſprit, s'eſt faite par une ſimple privation de la part de Dieu.

Dieu en créant l'homme avoit établi deux loix touchant l'union du corps & de l'ame. Il s'étoit engagé, 1. à donner ordinairement à l'ame certaines impreſſions ſpirituelles, quand le cerveau ſeroit en mouvement : 2. à donner de certains mouvemens au cerveau, & par ſon canal au reſte du corps, ou à fixer & arrêter les mouvemens du cerveau, toutes les fois que l'ame le voudroit.

La prémiere loi ſubſiſte encore maintenant, toutes les fois qu'il y a quelqu'ébranlement dans le cerveau, l'ame en reçoit une impreſſion. Mais pour la ſeconde, elle ſubſiſte en quelque choſe, mais non pas dans ſon entier : Dieu n'arrête plus les mouvemens du corps, & il ne les lui donne plus toutes les fois que l'ame le veut : il le fait encore quelquefois ; ſans cela l'union du corps & de l'ame ne ſubſiſteroit plus ; ſi jamais le corps n'étoit remué au gré de l'ame ; mais il s'en faut beaucoup que cet accord ſoit perpétuel. Hélas combien de fois le corps ſe refuſe-t-il à nos deſirs, & nous force-t-il de ſentir des impreſſions dont l'eſprit a horreur. L'eſprit n'arrête pas toutes les fois qu'il le ſouhaite le cours des eſprits excités par les objets qui s'offrent à nos ſens ; & il ne réuſſit pas toujours à faire taire dans le moment qu'il lui plaît une imagination vagabonde & révoltée. Dieu a privé l'homme pécheur de cet avantage & de cet empire, & il l'en a privé, comme il eſt viſible, par une ſimple ſouſtraction de ſon opération, qui communique les impreſſions de l'eſprit au corps.

### Proposition VIII.

Ces inclinations habituelles qui étoient dans l'homme pécheur, ſont paſſées à ſa poſtérité, la loi de la nature le demandoit ainſi. Dieu en créant l'homme avoit établi cette loi, que le corps de l'enfant auroit les mêmes configurations, & que le cerveau auroit les mêmes traces, que celui du pere dont il ſeroit né.

Dieu avoit encore établi cette autre loi, que l'ame d'un enfant, auſſi bien que cel-

celles des adultes, auroit des impressions spirituelles conformes aux traces qui seroient dans le cerveau : & ces loix étoient établies avant la chûte d'Adam ; c'étoit des loix très sages & très convenables à la nature humaine. Or Dieu n'a point révoqué ces loix à cause du péché de l'homme ; & qui oseroit prétendre que Dieu fût obligé de changer les loix de la nature toutes les fois qu'il plairoit à l'homme de changer d'inclination & de volonté ?

Le changement de l'homme a donc fait que ces loix, qui tendent par elles mêmes au bien de la nature, ont servi, contre la destination de Dieu, à transmettre la concupiscence de l'homme pécheur à toute sa postérité. Car tous ses enfans ont eu dans le cerveau les mêmes traces qu'il avoit, & comme ces traces étoient des traces d'inclinations & de penchans déréglés, & non des traces de la justice originelle, ses enfans ont eu dans l'ame la même inclination pour les biens créés. S. Augustin décrit cet état dans une de ses lettres : *Est quædam vita hominis carnalibus sensibus implicata, gaudiis carnalibus dedita, carnalem fugitans offensionem, voluptatemque consectans. Hujus vitæ felicitas temporalis est ; ab hac vitâ incipere necessitatis est, in eâ persistere, voluntatis. In hac quippe ex utero matris infans funditur, hujus offensiones, quantùm potest, refugit, hujus appetit voluptates, nihil amplius valet.* Voilà donc Adam, aussi bien que toute sa postérité, plein d'inclinations corrompues, & vuide du bon amour ; & les voilà tous en cet état, en conséquence du consentement qu'Adam a donné au péché.

Ep. 140. n. 3.

Quoiqu'on ait peine à concevoir de telles inclinations dans l'ame d'un enfant, on peut néanmoins s'en donner quelque idée, si on les compare aux habitudes qui sont dans un homme qui dort ; ou qui n'y pense point. Ces inclinations habituelles qui étoient dans Adam, ont passé à sa postérité. *Consuetudinis vinculum*, dit S. Augustin liv. 1. *De doctrina christ. c.* 24. *quod a parentum etiam propagine inveteratum, naturæ lege inolevit.* On voit par là comment ces ames naissantes sont devenues toutes charnelles. C'est ce que S. Augustin nous marque dans le liv. *De fide & symbolo cap.* 10. *Anima verò cùm carnalia bona adhuc appetit, caro nominatur. Pars enim ejus quædam resistit spiritui, non naturâ, sed consuetudine peccatorum : unde dicitur;* MENTE SERVIO LEGI DEI, CARNE AUTEM LEGI PECCATI. *Quæ consuetudo in naturam versa est secundùm generationem mortalem, peccato primi hominis, idcòque scriptum est :* ET NOS ALIQUANDO FUIMUS NATURALITER FILII IRÆ, *id est, vindictæ, per quam factum est ut serviamus legi peccati.* S. Augustin décrit dans ce passage l'état de l'homme pécheur qui a la concupiscence, c'est-à-dire, une inclination toute charnelle vers les choses de la terre, & à qui Dieu par sa grace a donné un saint amour pour sa loi. Il dit que cette inclination pour les choses de la terre est dans l'ame, comme une mauvaise habitude que le péché a formée, qu'elle s'est communiquée des peres aux enfans, qu'ainsi cette habitude s'est convertie en nature, & que c'est pour cette raison que nous naissons tous enfans de colere & coupables du péché originel.

CHAP. II. ART. III.

En effet par le moien de ces traces malheureuses, qui se communiquent des peres aux enfans, on conçoit assez que des inclinations vitieuses peuvent être transmises. Il est vrai que si les inclinations saintes, que Dieu met dans le cœur de ceux qu'il justifie par le baptême, étoient aussi transmises aux enfans, les enfans des justes naîtroient justes eux mêmes, mais la foi nous apprend le contraire ; & la raison même n'a rien à y opposer. Car la grace qui est dans le cœur des

Sect. V. des juſtes, eſt un don gratuit, & un don perſonnel. Elle eſt donnée pour juſtifier un homme à qui Dieu a fait miſéricorde, & non pour ſa poſtérité. Dieu en la donnant n'a pas voulu la ſoumettre aux loix de la nature, & il eſt le maître. D'ailleurs même, Dieu en convertiſſant le pécheur, ne forme point dans ſon cerveau des traces toutes nouvelles: mais il ſe ſert des mêmes traces qu'il avoit auparavant. Or ces traces ne ſont deſtinées maintenant par la nature, qu'à réveiller des idées naturelles, ainſi elles n'en excitent que de telles dans l'ame des enfans. L'homme converti lie à ces idées toutes naturelles, quelque idée ſainte, par éxemple, à l'idée d'une croix, l'idée de patience, de reconnoiſſance envers Dieu, de componction &c. Mais comme dans l'état préſent la trace naturelle du cerveau deſtinée à repréſenter une croix, ne réveille naturellement que l'idée d'un morceau de bois traverſé par un autre, l'ame de l'enfant n'aura que cette idée, & non pas les autres qu'il a plû à l'homme converti d'y ajouter. Enfin il ne faut pas s'étonner ſi des parens régénérés ne tranſmettent point à l'ame des enfans la juſtice, comme la concupiſcence, *Quia renovati parentes*, dit S. Auguſtin *lib. 2. de pecc. mer. cap. 27. non ex primitiis novitatis, ſed ex reliquiis vetuſtatis* (c'eſt-à-dire, la concupiſcence) *carnaliter gignunt*: c'eſt ce qu'on trouve par tout dans S. Auguſtin.

Voilà donc d'un côté une ame naiſſante occupée par des inclinations & des penchans déréglés pour les créatures, & de l'autre privée de l'amour de la juſtice. Ainſi la voilà péchéreſſe dès le moment même de notre naiſſance. Car une ame eſt dans le péché, lorſque d'une part elle a des inclinations pour les biens de la terre, & que de l'autre elle eſt privée de l'amour de Dieu.

Or d'un côté cette ame a des inclinations habituelles pour les biens de la terre, elles lui ſont transmiſes, comme on l'a montré; & d'un autre côté, elle eſt privée de l'amour de Dieu, cet amour n'eſt point transmis des parens mêmes qui ſont juſtes à leurs enfans; par conſéquent cette ame eſt dans le peché. Par là on connoît ſans peine ce que dit S. Auguſtin en mille endroits. *Hæc concupiſcentia*, lib. 1. de nupt. & concup. c. 23. *quæ ſolo ſacramento regenerationis expiatur, profectò peccati vinculum regeneratione trajicit in poſteros, niſi ab illo & ipſi regeneratione ſolvantur. Nam ipſa quidem concupiſcentia jam non eſt peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non conſentiunt &c.*

## Proposition IX.

L'homme par ſes péchés actuels augmente la concupiſcence. On l'expérimente tous les jours, que l'inclination pour les biens de la terre ſe fortifie & s'enflâme à proportion de ce qu'on y conſent plus ou moins, comme le dit S. Auguſtin ſur l'Epitre aux Galates, chap. 5. p. 972. *Quamvis habitet in eorum mortali corpore peccatum, nondùm exſtincto impetu conſuetudinis naturalis* (c'eſt-à-dire, la concupiſcence.) *qua mortaliter nati ſumus, & propriæ vitæ noſtræ, cùm & nos ipſi peccando auximus quod ab origine peccati humani, damnationiſque trahebamus.* On voit la même penſée lib. quæſt. ad Simplicianum q. 1. & ſur tout dans le 6. liv. contre Julien chap. 18. *Unde etiam contra iſtam genitalium concupiſcentiam, quæ ingenita nobis eſt per peccatum originale, vehementiùs vidua quam virgo, vehementiùs meretrix, quando caſta eſſe voluerit, quàm quæ ſemper fuit caſta, conſligit: & tantò amplius in ea ſuperanda voluntas laborabit, quantò majores ei conſuetudo vires dedit.* Il reſte encore d'autres points à éxaminer ſur la concupiſcence, il faudra dans les chapitres ſuivans conſidérer comment elle demeure dans

dans les perſonnes régénérées, & comment elle y eſt réellement éxemte de tout péché, enfin quelles ſont les cauſes occaſionnelles de la concupiſcence. Quoique la diſcuſſion de tout ceci ait déja été un peu longue, je voi néanmoins tant de rapports entre cette vérité & celle que nous traitons, qu'il eſt comme néceſſaire de développer, ou au moins d'effleurer cette matiere.

Plus on approfondit la plaie de l'homme, plus on voit le beſoin d'un ſecours ſupérieur, & d'un ſecours auſſi puiſſant que la volonté eſt languiſſante & affoiblie. La volonté de l'homme a perdu l'amour de Dieu par ſon péché, & nous naiſſons tous ſans cet amour; puiſque la foi nous apprend que nous naiſſons avec le péché. Or l'homme dans cet état, où prendra-t-il cet amour qu'il a perdu, & par quel moien réuſſira-t-il à ſe le donner? Le cherchera-t-il hors de lui même & dans les créatures? Mais les créatures qui ſont hors de nous ne peuvent point agir immédiatement ſur notre volonté. C'eſt un privilége qui appartient à Dieu. Le cherchera-t-il en lui même? Mais il ne l'a plus. Dépouillé d'un tréſor ſi précieux, il ne contient même dans ſon fond rien qui ſoit égal & qui l'équivale; ſa miſere & ſa pauvreté ſont extrémes. Il eſt vrai qu'il a des connoiſſances, mais quelles connoiſſances? Des connoiſſances d'ailleurs, quand elles ſeroient encore plus parfaites que les nôtres, réuſſiroient-elles, ſi elles étoient ſeules, à former l'amour? Il a des ſenſations; mais ces ſenſations ſont bornées aux biens ſenſibles. Il a enfin de l'amour pour les créatures, & pour lui même; mais quelle communication y a-t-il entre ces amours injuſtes & corrompus, & l'amour de la ſainteté & de la juſtice? Où puiſera-t-il donc l'amour divin, & comment viendra-t-il à bout de le recouvrer, ſi Dieu n'opere dans ſa volonté même?

Or je ſoutiens qu'une telle opération de Dieu eſt phyſique & prédéterminante. Elle eſt phyſique, puis qu'elle produit un effet réel par une influence réelle. Elle eſt prédéterminante, car ou elle eſt prédéterminante, ou elle eſt déterminée par la volonté créée. Or l'opération divine, qui forme l'amour divin, n'eſt point déterminée à former cet amour par l'action de la volonté créée; car l'action de la volonté créée eſt une volition, & une volition eſt un amour. Or quelle ſeroit donc cette volition, quel ſeroit cet amour de la volonté créée qui détermineroit l'opération divine à former l'amour divin? Cette volition & cet amour auroit pour objet ou Dieu, ou les créatures; il n'y a point de milieu; on ne peut point avancer qu'une volition & un amour qui a les créatures pour objet, détermine Dieu à former l'amour divin; autrement il faudroit dire que Dieu ſe détermine à former l'amour divin, parce que la volonté veut aimer les biens créés, ce qui ſeroit extravagant & impie. On ne peut point dire non plus que ce ſoit une volition & un amour qui ait Dieu pour objet, qui détermine Dieu à former l'amour divin; car une volition & un amour qui auroit Dieu pour objet, ſeroit l'amour de Dieu, au moins un amour commencé. Il s'enſuivroit donc que l'amour de Dieu ſeroit déja dans la volonté, avant que Dieu l'y eût mis, qu'il ſeroit dans la volonté ſans l'opération de Dieu; car ce qui détermine eſt antérieur à ce qui eſt déterminé; ce qui détermine Dieu à produire, éxiſte déja, lorſque Dieu n'a pas encore produit; s'il n'étoit pas, il ne détermineroit pas. En un mot ce qui détermine Dieu à produire, n'eſt pas produit par la production même qu'il détermine Dieu à faire; il y auroit donc un amour de Dieu, & tout au moins un amour de Dieu commencé, ſi l'action de Dieu n'étoit pas prédéterminante.

CHAP. II. ART. III.

Sect. V. De plus on a montré dans ce chapitre, & l'on en avoit déja posé les principes ailleurs, que l'amour des biens créés s'étoit formé par la soustraction & la privation de l'amour de Dieu. La volonté est donc dans cet état de soustraction, de défaut, de diminution, d'indigence, de pauvreté. L'homme est moins qu'il n'étoit, selon S. Augustin. Or si du nombre dix on ôte huit, le restant ne sera pas dix, il ne contiendra pas totalement tout ce qu'il faudroit pour faire dix, quoiqu'il puisse y contribuer. Il faut donc que Dieu ajoute l'amour de Dieu à une ame dans cet état. Que si Dieu donne l'amour divin, il prémeut à cet amour ; son opération nous y fait déterminer. Car si cette opération ne nous faisoit pas déterminer, avec cette opération même nous serions dans une indigence, & une négation de détermination, nous serions moins que si nous étions déterminés. Or avec le moins tout seul, on ne réussit pas à faire le plus.

S. Aug. l. 14. de Civ. Dei. c. 13. *Nec sic. ac. sicut homo ex omnibus nihil esset: sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset quàm erat, sicut ei qui jumentis est, subtrahebat. Relictis itaque Deo, esse in semetipso, hoc est, sibi placere, non jam nihil esse est, sed minùs propinquare.*

D'ailleurs si l'homme se suffit à lui même pour former l'amour divin, ou si une grace toujours disposée à le seconder, attend qu'il se détermine; qu'il se détermine donc sans demeurer plus longtemps dans le déreglement, & dans le péché; qu'il se rétablisse, qu'il rentre dans l'état de justice dont il étoit déchû, & qu'il enchérisse même à la vertu & à la perfection d'Adam. Par le moien du concours concomitant, il ne lui en coutera pas plus de difficulté & de peine pour arriver en un moment à ce point, que pour remuer la main à droit ou à gauche; il ne lui en coutera pour l'un aussi bien que pour l'autre que de se déterminer: mais il s'en faut bien qu'il en soit ainsi. Dieu qui dispense ses biens selon les desseins éternels de sa sagesse, ne nous fait monter à la perfection que par degrés; il nous laisse toute notre vie la concupiscence de la chair qui s'oppose à l'esprit, & il nous fait sentir par cette difficulté de faire le bien, & la foiblesse de notre nature, & la nécessité de la grace toute puissante.

Enfin c'est une doctrine constante dans la Tradition, que la concupiscence demeure dans les justes pendant toute leur vie, quoi qu'on ne nie pas que par l'éxercice des vertus peu à peu elle diminue. Le contraire même de cette doctrine a été condamné par le Concile de Vienne, & par le Pape Innocent XI. contre Molinos; & l'expérience n'est que trop certaine & trop affligeante sur ce point. Mais si la volonté forme toute seule ses amours, ou si elle les forme avec un concours concomitant, pourquoi n'en formeroit-elle point assez pour étouffer toute la concupiscence? Pourquoi ne répareroit-elle pas le défaut de ces inclinations déréglées & défectueuses, en réunissant tout notre cœur dans l'amour de Dieu, comme il l'étoit dans l'état d'innocence? Ou plutôt pourquoi ne détruit-elle point tout d'un coup ces inclinations mauvaises? Est-il plus difficile de détruire que de former? Et n'y a-t-il pas une conséquence naturelle de l'un à l'autre?

Peut-être que les hérétiques condamnés par le Concile de Vienne avoient bien vu l'enchainement de ces principes. Ces hérétiques paroissent avoir eu des sentimens très mauvais sur la grace, puisqu'ils croioient même que l'ame, pour voir Dieu & pour être heureuse, n'avoit point besoin du secours de Dieu, qu'on appelle la lumiere de gloire. Aussi ces hérétiques croioient-ils, par une conséquence naturelle & que nous avons tant de fois expliquée, pouvoir arriver dès cette vie au plus haut degré de perfection, & à l'impeccabilité. Par une autre conséquence toute semblable, ils s'imaginoient pouvoir éteindre en eux la concupiscence; & par des conséquences horribles, ils préten-

tendoient que n'aiant point de concupiscence qu'il fallût vaincre & mortifier, ils pouvoient se dispenser des jeûnes, des pratiques, des prieres ; que n'aiant point de concupiscence dont ils craignissent la séduction, ils pouvoient regarder comme innocens les mouvemens de la nature, s'accorder tout ce qui la flatte ; satisfaire ses penchans, se permettre des libertés &c. Certainement les sentimens sur la grace sont plus importans qu'on ne se l'imagine, & ils ont des rapports très réels, quoique fort peu connûs, avec la conduite.

## CHAPITRE III.

### *De la grace habituelle.*

LA grace de Jesus-Christ est le remede à de si dangereuses plaies, & notre ressource au milieu de tant de maux. Cette grace se divise en grace actuelle, & grace habituelle. La grace actuelle se divise en efficace, & en suffisante. Il n'est pas possible d'expliquer ici toutes les divisions de la grace. Arrêtons-nous à la prémiere.

On parlera de la nature de la grace suffisante dans la réponse aux objections.

Pour trouver quelque lumiere sur la grace habituelle, il faudroit connoître la nature de toutes les habitudes, & le fond même de notre volonté ; & l'un & l'autre est si obscur, qu'il n'est guere de matieres, où l'on ait fait moins de progrès. Je suis persuadé sur ce point-ci, comme sur les autres, que le moien sûr est de s'attacher à l'autorité des saints Docteurs de l'Eglise, & que non seulement par cette voie on est hors du péril de s'égarer, mais qu'on est même en état, si l'on vouloit suivre les vérités, de faire beaucoup de découvertes.

### PROPOSITION I.

Où l'habitude est quelque chose de réel, qui reste dans l'ame après que l'acte est passé, ou ce n'est rien de réel : il n'y a point de milieu. CHAP. III.

Il est certain que l'habitude donne une facilité d'agir qu'on n'avoit point auparavant : or cette facilité de faire certaines actions peut venir ou du corps seulement, ou du corps & de l'ame. On peut donc penser deux choses touchant les habitudes ; la prémiere, que cette facilité d'agir ne consiste qu'en certaines traces corporelles plus ouvertes & plus fraiées, par lesquelles par conséquent les esprits animaux trouvent un cours plus promt & moins difficile : & comme Dieu s'est fait une loi de donner des impressions à nôtre ame à l'occasion des mouvemens qui se font dans le cerveau, les esprits animaux trouvant un cours plus libre d'un certain côté, l'on doit sentir plus de facilité à certains actes qu'à d'autres, quoi qu'au fond ces actes ne laissent rien dans l'ame après qu'ils sont passés.

2. On peut penser que l'habitude consiste non seulement dans ces traces corporelles, car personne ne disconvient que des actes redoublés ne fassent des traces plus profondes, & que ces traces ne soient une occasion, par rapport à l'ame, d'avoir certaines impressions ; mais on peut croire de plus, que l'habitude consiste dans quelque chose de réel qui subsiste dans l'ame après que l'acte est passé.

Voilà deux partis sur les habitudes, entre lesquels il faut opter. Selon le prémier, l'habitude n'est rien de réel dans l'ame : mais c'est un droit moral d'avoir plus souvent, & plus facilement certaines impressions. Ce droit est fondé d'une part, sur ce que les traces du cerveau sont plus fraiées vers un certain côté, & de l'autre, sur la loi que Dieu s'est faite à lui même, de donner des impressions à l'ame à l'occasion des ébranlemens du cerveau. Selon le second sentiment, outre ces traces corporelles du cerveau, l'habitude est

Sect. V. une poſſeſſion phyſique & continue de quelque choſe de ſpirituel qui demeure après l'acte.

Je ne balance point à me déclarer pour le ſecond ſentiment: l'autorité de l'Ecriture & de la Tradition me paroît formelle touchant la grace des juſtes, & l'on va voir dans la propoſition ſuivante, certaines raiſons pour ce ſentiment, qui me paroiſſent ſi fortes, que quand il n'y auroit que la raiſon toute ſeule, ce ſentiment mériteroit la préférence.

### Proposition II.

L'habitude de la connoiſſance eſt une connoiſſance perſévérante, mais qui n'eſt point apperçue, comme on le dira dans la propoſition ſuivante : l'habitude de l'amour eſt auſſi un amour perſévérant; enſorte que l'habitude de connoiſſance & d'amour a deux choſes : 1. l'être même de connoiſſance & d'amour: 2. un droit à perſévérer dans l'ame: tâchons de prouver ce ſentiment.

1. Un degré de connoiſſance eſt un degré d'être; deux degrés de connoiſſance ſont un degré d'être, plus un degré d'être; ou plutôt le même degré d'être augmenté d'un autre degré : il faut dire la même choſe de l'amour. Tous ces différens degrés, ſoit d'amour, ſoit de connoiſſance, ſe réuniſſent enſemble, & ne forment qu'un même être, comme on l'a montré en particulier, & ſur la connoiſſance & ſur l'amour.

Or ces degrés de connoiſſance & d'amour doivent demeurer dans l'ame, à moins qu'il n'y ait quelque cauſe qui les faſſe ceſſer: en voici la raiſon. Dieu forme ces degrés d'être dans l'ame, comme on l'a montré ailleurs. (Nous les formons auſſi, comme on l'expliquera en parlant de l'activité.) Or, ſelon les loix ordinaires, on ne voit point que Dieu détruiſe les êtres qu'il a produits, à moins qu'il n'y ait certaines raiſons qui l'y engagent; & ſi l'on ne voit point ces raiſons, on doit préſumer que Dieu conſerve ſes ouvrages, & qu'après leur avoir donné l'être, il les y maintient par une action continuée. Donc il y a lieu de croire que tous ces degrés de connoiſſance & d'amour ne ſont point donnés à l'eſprit pour un moment, mais y continuent & y perſévérent, à moins qu'il ne ſurvienne quelque raiſon de les détruire.

Car il faut remarquer, que quoi qu'ordinairement Dieu conſerve les êtres qu'il a produits, néanmoins il ne le fait pas toujours, parce qu'il y a raiſon de ne le pas faire. Par éxemple, Dieu ne donne à l'ame des ſenſations que pour être avertie des mouvemens qui ſe paſſent dans le corps. Ces mouvemens ceſſans, il faut que ces ſenſations ceſſent d'être. Dieu ne donne à l'ame qu'une certaine meſure de réfléxion actuelle ſur ſes connoiſſances. L'expérience nous montre que l'homme dans un même moment ne penſe pas à tout. Parce que je penſois actuellement à A dans le prémier moment, il n'eſt pas néceſſaire que Dieu me continue dans le ſecond moment la même réfléxion actuelle, & qu'il me faſſe penſer actuellement en même temps à A & à B: & dans le troiſieme moment à A, B, C &c; autrement je penſerois toujours à tout ce à quoi j'aurois penſé une fois en ma vie. Dieu donc ne conſerve pas toujours toutes nos réfléxions actuelles. De même auſſi Dieu, ſelon les loix ordinaires, conſerve dans l'ame tous les degrés d'amour divin; mais le péché de l'homme empêche ſouvent l'éxécution de cette loi.

Au reſte, excepté certaines raiſons ſemblables à celles que nous venons de déduire, l'expérience que nous avons que Dieu conſerve les degrés d'être qu'il a formés, nous porte à croire que Dieu conſerve dans le cœur les degrés de connoiſ-

ſance

ſance & d'amour, lors qu'on ne voit nulle raiſon de les détruire ; & c'eſt en quoi conſiſte l'habitude.

2. Ou l'homme qui a l'habitude de connoiſſance & d'amour de Dieu, a l'être même de la connoiſſance & de l'amour, ou il ne l'a pas. S'il ne l'a pas, ou il a quelque être équivalent à la connoiſſance & à l'amour de Dieu, ou il n'en a aucun. On ne peut pas dire qu'un juſte en dormant, ou dans l'enfance n'ait rien de ſemblable, il ceſſeroit en dormant d'avoir la juſtice qu'il a lorſqu'il veille. Un enfant ne ſeroit point juſte comme un adulte. Il eſt donc néceſſaire de dire que ce juſte a l'être de la connoiſſance & de l'amour.

Car d'admettre un être différent de la connoiſſance & de l'amour, qui équivalle néanmoins à l'un & à l'autre, la foi n'y oblige point, & la raiſon ne le conçoit point : & non ſeulement la raiſon ne le conçoit point, mais même elle conçoit le contraire ; car on a montré auparavant, que rien n'eſt équivalent à la connoiſſance & à l'amour, que la connoiſſance & l'amour même, & que pour contenir totalement la connoiſſance & l'amour, il faut connoître & aimer.

D'ailleurs ſi la connoiſſance & l'amour de Dieu ceſſoient d'être dans le cœur d'un juſte au moment même qu'il s'endort, il faudroit le lendemain matin les remettre dans le cœur de ce juſte tout de nouveau, comme ſi jamais il ne les avoit eus. Et quelle avance une telle habitude donneroit-elle pour former l'acte ? Car comment ce qui n'eſt ni connoiſſance ni amour nous avanceroit-il de quelque choſe pour connoître & pour aimer ?

3. Je demande ce qui arriveroit lorſque Dieu donneroit tout de nouveau à ce juſte la connoiſſance & l'amour qu'il avoit le jour d'auparavant ; que deviendroit cet être équivalent ; reſteroit-il dans ce juſte, n'y reſteroit-il pas ? S'il n'y reſtoit pas, la grace habituelle ne reſteroit pas non plus, ſuppoſé que ce fût en cela qu'elle conſiſtât. S'il y reſtoit, ce juſte éveillé ſeroit une fois plus parfait que le juſte endormi, puiſque, outre cet être équivalent à la connoiſſance & à l'amour, il auroit encore la connoiſſance & l'amour. Voilà, en ſupputant, une double perfection. Banniſſons donc de notre eſprit la vaine idée de cet être équivalent, & nous ſerons réduits à avouer qu'il faut que ce ſoit l'être même de la connoiſſance & de l'amour qui ſubſiſte continuement dans le cœur du juſte. CHAP. III.

4. On ne peut pas douter que S. Auguſtin n'ait cru que la grace habituelle eſt une charité véritable qui demeure dans le cœur des juſtes, en quelqu'état qu'ils ſoient.

Prémierement dans le livre 1. *de pec. merit. & remiſſ. c.* 9. voici ce qu'il dit touchant les enfans. *Sicut ergo ille (Chriſtus) in quo omnes vivificantur, præter quòd ſe ad juſtitiam exemplum imitantibus præbet ; dat etiam ſui Spiritûs occultiſſimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis ; ſic & ille in quo omnes moriuntur (Adam) præter quòd eis qui præceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum eſt, occultâ etiam tabe carnalis concupiſcentiæ ſuæ tabificavit in ſe omnes de ſuâ ſtirpe venientes.* Selon ce paſſage de S. Auguſtin, les enfans deviennent juſtes par Jeſus-Chriſt, comme ils étoient devenus pécheurs en Adam. La grace eſt auſſi réellement en eux que la concupiſcence ; & cette grace infuſe eſt la même en eux que dans les adultes juſtifiés. Quelle eſt donc cette grace infuſe, ſelon S. Auguſtin, qui a ces deux caracteres dans les enfans, prémierement d'être oppoſée à la concupiſcence, ſecondement d'être ſemblable à la grace des adultes ? S. Auguſtin en mille endroits la définit, par é-

Sect. V. xemple, dans le liv. *de spiritu & littera* c. 3. *Delectatio dilectioque summi boni. . . . Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per liberum arbitrium quod surgit ex nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis:* (& c. 4.) *Inspirans pro concupiscentiâ malâ, concupiscentiam bonam, hoc est, charitatem diffundens.* D'où il eſt aiſé de conclurre, que la charité & l'amour de Dieu eſt réellement dans le cœur des enfans qui ont reçû le baptême, quoiqu'elle y ſoit d'une maniere différente que dans les adultes qui ſont des actes, comme on va l'expliquer.

Secondement, S. Auguſtin dans le liv. *de gratiâ Chriſti*, dit clairement la même choſe : mais pour le montrer, il eſt bon d'en faire une eſpece d'analyſe. S. Auguſtin ſoutient contre Pélage, qu'il ne faut point faire conſiſter la grace ſeulement dans la rémiſſion des péchés c. 1. ou dans la prédication extérieure & la nature c. 3. mais que Dieu nous aide à faire le bien & à éviter le mal, *cooperando & dilectionem inſpirando.* Pélage diſtinguoit trois choſes en nous, la poſſibilité de devenir juſte, la volonté, l'action par laquelle on le devient : *quâ juſtus.* Il attribuoit la poſſibilité à Dieu, qui nous l'avoit donnée en nous créant ; à l'homme tout ſeul la volonté & l'action. S. Auguſtin au contraire prétend qu'il faut un ſecours de Dieu pour la volonté & pour l'action ; & voici en quoi il fait conſiſter ce ſecours c. 13. & 14. *Ineffabili ſuavitate... charitate... amore juſtitiæ... Iſto modo etiam ipſa voluntas & ipſa operatio, non ſolùm volendi & operandi naturalis poſſibilitas adjuvatur.* C'eſt ce que S. Auguſtin nous oblige de tenir ſur la grace c. 26. *Ac per hoc gratiam Dei, quâ charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis, ſic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut omninò nihil boni ſine illâ, quod ad pietatem pertinet veramque juſtitiam, fieri poſſe non dubitet.* C'eſt néanmoins ce que Pélage ne croioit pas : *Iſtam quippè* Chap. 30. *gratiam, quâ* JUSTIFICAMUR, *id eſt, quâ charitas diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis, in Pelagii & Cœleſtii ſcriptis, quæcumque legere potui, neſquam eos inveni, quemadmodùm confitenda eſt, confiteri.* Et plus-bas c. 35. *Utrùm tamen eam (gratiam) in remiſſione peccatorum velit intelligi, an etiam in doctrinâ chriſtianâ . . . an credat aliquod adjutorium benè agendi, adjunctum naturæ atque doctrinæ per inſpirationem flagrantiſſimæ & luminoſiſſimæ charitatis, non apparet omninò.*

Il eſt clair par ce tiſſu de paſſages, 1. que la charité & l'amour qui nous juſtifie eſt une charité & un amour très réel : 2. que la charité qui eſt répandue dans le cœur des juſtes n'eſt point une charité & un amour d'un être différent de la charité & de l'amour par laquelle les juſtes ſont des actes de ſainteté & de juſtice.

On pourroit enfin prouver la même vérité par beaucoup d'autres endroits de S. Auguſtin ; mais bornons nous à celui-ci *lib. 2. Op. imp. n. 165. pag. 1019. Non per ſolam peccatorum dimiſſionem juſtificatio iſta* (dont parle S. Paul Rom. c. 5.) *confertur, niſi auctoribus vobis. Juſtificat quippè impium Deus, non ſolùm dimittendo quæ mala facit, ſed etiam donando caritatem ut declinet a malo & faciat bonum per Spiritum Sanctum, cujus ſubminiſtrationem jugem poſcebat Apoſtolus eis quibus dicebat : Oramus autem ad Deum ne quid faciatis* 2. Cor. *mali.* 13. 7. Remarquez que la même charité qui juſtifie les juſtes, fait auſſi qu'ils font le bien & évitent le mal ; c'eſt donc le même être d'amour qui eſt actuel dans les actions des juſtes, & qui demeure habituellement dans leur cœur.

## PROPOSITION III.

Il y a une différence très réelle entre l'a-

l'amour habituel & l'amour actuel, entre la connoissance actuelle & la connoissance habituelle; je ne prétens pas qu'il n'y ait point d'autre différence entre l'acte & l'habitude que celles que je vais rapporter; il faudroit être étrangement téméraire pour assurer qu'une chose n'est pas, parce qu'elle ne nous est pas connue: mais je soutiens seulement qu'il y a une réelle différence entre l'habitude & l'acte, & que les différences que j'y vois sont des différences très réelles.

La prémiere différence que je trouve entre l'amour actuel & l'amour habituel, est que l'amour actuel est toujours apperçu, & qu'il n'est pas nécessaire que l'amour habituel le soit.

Que souvent nous n'appercevons point l'amour habituel qui est dans notre cœur, c'est une vérité que l'expérience ne nous permet pas de révoquer en doute. Un enfant baptisé, un homme qui dort, ou qui pense à autre chose, n'apperçoit pas l'amour de Dieu dans son cœur; &, quelque réfléxion même qu'on y fasse, jamais on n'en connoît certainement le degré, jamais on ne sait si l'on est digne d'amour ou de haine. On ne peut douter néanmoins que véritablement l'amour de Dieu ne soit dans ce juste. *Dicimus ergò*, (S. Augustin *Epistola* 187. *ad Dardanum cap.* 8.) *in baptisatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Spiritum sanctum. Sic enim eum nesciunt, quamvis sit in eis, quemadmodum nesciunt & mentem suam, cujus in eis ratio, quâ uti nondum possunt, velut quædam scintilla sopita est, excitanda ætatis accessu. Neque hoc in parvulis mirum debet videri, cum Apostolus quibusdam etiam majoribus dicat: Nescitis quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis. . . . Non itaque percipiebant cognitione Spiritum sanctum qui habitabat in eis... Habitare autem ideò & in talibus dicitur, quia in eis occultè agit, ut sint templum ejus.* Dans le c. 5. de cette lettre, il dit que cette habitation du S. Esprit se fait par la grace d'amour : *Propter hanc enim habitationem, ubi procul dubio gratia dilectionis ejus agnoscitur, &c.* Il est donc vrai que l'amour de Dieu est réellement dans le cœur d'un juste, quoiqu'il n'y soit pas apperçû. Dans les adultes, avant que de devenir habituel, il a été actuel, & par conséquent ils en ont formé des actes qu'ils ont apperçus; mais dans les enfans, jamais ils n'ont formé aucun acte, comme S. Augustin le montre dans sa lettre 186. *ad Paulinum*, jamais par conséquent cet amour n'a été apperçu. CHAP. III.

1. Cor. 6. 19.

Pour ce qui est de l'amour actuel, il est toujours apperçu. Car pour faire un acte d'amour, il faut le vouloir actuellement, il faut le connoître & l'appercevoir actuellement. *Ignoti nulla cupido.* Remarquons seulement que cette attention & cette réfléxion actuelle est tantôt plus forte, & tantôt moins forte; & que, selon ce plus ou moins de réfléxion, il y a certains actes plus marqués, & d'autres plus sombres & plus obscurs, en sorte qu'à peine font-ils sur nous une impression légere & superficielle. Remarquons encore que, quoique l'ame s'apperçoive des actes d'amour de Dieu quand elle les fait, elle ne s'apperçoit pas néanmoins si ces actes ont le degré & la perfection qu'ils devroient avoir, s'ils sont supérieurs à la cupidité & capables de nous rendre justes. Notre réfléxion actuelle est trop bornée pour connoître tout à la fois tant de rapports.

Or si d'un côté les actes d'amour (il en faut dire autant de la connoissance) sont apperçus, & si de l'autre l'habitude de l'amour est en nous sans être apperçue, l'on voit déja une différence réelle entre l'acte & l'habitude.

Il est certain que nous n'avons qu'une certaine mesure d'attention, que nous ne pou-

Sect. V. pouvons pas réfléchir actuellement sur toutes choſes, que la raiſon demande que nous portions nos réfléxions tantôt ſur un point, tantôt ſur un autre, ſelon que notre devoir & la néceſſité nous y oblige, que quoique nous ceſſions de faire une attention actuelle ſur certaines connoiſſances & certains amours, nous ne perdons pas ces connoiſſances & ces amours; & pourvu que ce ſoit par une raiſon légitime que nous en uſions ainſi, nous n'en ſommes ni moins juſtes, ni moins parfaits. La connoiſſance d'un objet, l'amour d'un objet peut donc être dans notre cœur en deux manieres, ou y être joint avec la réfléxion actuelle, ou ſéparé de la réfléxion actuelle. S'il y eſt ſéparé de la réfléxion actuelle, il n'y eſt qu'habituellement; & ſi de plus il y eſt actuellement, il faut qu'il y ſoit joint avec la réfléxion actuelle.

### Proposition IV.

Mais de ces principes voici une difficulté qui s'éleve, qui eſt, qu'il faudroit donc admettre des penſées imperceptibles. J'avoue que cette ſeule propoſition d'admettre des penſées auxquelles on ne penſe point, a je ne ſai quoi de révoltant, ſur lequel il n'eſt pas difficile de répandre un ridicule. Mais au fond il n'y a qu'à lever l'équivoque des paroles, pour découvrir la vérité de la choſe, & pour ne ſe point alarmer par un fantôme fait à plaiſir.

Le mot de penſée ſignifie proprement & naturellement une réfléxion actuelle; mais il peut être pris dans un ſens moins exact & plus étendu, pour toutes ſortes de connoiſſances. Si on le prend dans le prémier ſens, il eſt très vrai, & l'on a raiſon de ſoutenir que c'eſt une contradiction viſible de dire, qu'il y a des penſées imperceptibles. La penſée eſt une connoiſſance apperçue, la penſée eſt une réfléxion actuelle. L'eſprit apperçoit tout ce qu'il apperçoit: la penſée donc, priſe en ce ſens, n'eſt point imperceptible, quoiqu'il puiſſe y avoir des penſées plus ou moins apperçues, comme nous venons de le marquer.

Si l'on prend le mot de penſée pour toute ſorte de connoiſſance, il eſt très faux de dire qu'il n'y en ait aucune qui ne ſoit apperçue. Appercevons-nous toujours la connoiſſance que nous avons de Dieu, de l'étendue, des prémiers principes? Faiſons-nous réfléxion à tous momens à ces axiomes ſur leſquels roullent nos raiſonnemens & notre certitude? *Quidquid evidenter percipitur, illud eſt verum: Idem non poteſt ſimul eſſe & non eſſe &c;* & peut-on dire que ces connoiſſances ceſſent d'être dans l'eſprit au moment que nous ceſſons d'y penſer? Ou ces connoiſſances donc demeurent dans l'eſprit, ou elles n'y demeurent pas. (Il en faut dire autant de nos amours; & ceci confirme & établit de nouveau ce que nous avons avancé dans la propoſition précédente touchant les habitudes.) Si elles y demeurent, conſtamment elles n'y ſont pas toujours apperçues; ſi elles n'y demeurent pas, il s'enſuit une foule d'abſurdités.

1. Il faut dire, ſans qu'on en voie aucune raiſon, que Dieu détruit à tous momens tout ce qu'il avoit produit dans notre eſprit par ſa prémotion.

2. On ne trouve plus dans l'ame ce progrès de connoiſſances & d'amours de degrés en degrés.

3. L'ame n'a de connoiſſance & d'amour que ce qu'elle en apperçoit actuellement. Toutes les fois qu'un pécheur fait un acte d'amour de Dieu, il n'a dans ce moment d'autre amour que celui de Dieu dans le cœur; & quand un juſte fait un péché veniel en aimant quelque créature, il n'a dans ce moment que l'amour de la créature dans le cœur.

4. Il

4. Il ſeroit faux qu'il y eût dans l'ame certains penchans, certains amours qui ſe dérobent à notre connoiſſance, qui ne ſe déclarent que dans les occaſions, & qui ſont le ſujet de notre vigilance, de notre crainte, de notre incertitude ſur l'état de grace ou de péché.

5. Si l'ame n'eſt que ce qu'elle connoît & ce qu'elle veut actuellement, pourquoi ſa capacité ne ſeroit-elle pas toute remplie, quand elle jouït de Dieu, qu'elle eſt toute occupée à goûter la douceur de ſon amour, & qu'elle ne penſe pendant ces heureux momens qu'au bonheur qu'elle a de l'aimer? Or ſi la capacité de l'ame étoit remplie par un tel amour, il n'y auroit plus de liberté d'indifférence à aimer.

6. Si l'ame n'étoit que ce qu'elle apperçoit actuellement, ſes connoiſſances paſſées ne ſeroient plus rien par rapport à elle, elles ſeroient anéanties. Nous voions néanmoins, quand nous avons pouſſé en Algebre juſqu'à la centieme propoſition, que comme toutes ces propoſitions ſont enchaînées, elles influent toutes ſur le conſentement que nous donnons à la derniere, & ſi elles étoient rétombées dans le néant, comment répandroient-elles de ſemblables influences.

7. Si l'ame n'étoit que ce que nous en appercevons actuellement, nous changerions d'ame à tous momens, & il n'y auroit pas plus d'unité entre notre ame d'aujourd'hui, & celle d'hier, qu'entre celle de Pierre & celle de Paul.

Ces abſurdités & d'autres qu'on pourroit trouver, ſi l'on approfondiſſoit encore plus cette matiere, montrent aſſez que, ſi l'on ne doit point avouer qu'il y ait des penſées imperceptibles, parce que cette maniere de parler n'eſt pas éxacte, on doit reconnoître au moins, qu'il y a des connoiſſances auſſi bien que des amours dans notre ame, qui ne ſont pas toujours apperçus.

Je fais toujours en ceci marcher de pair la connoiſſance avec l'amour. Car de dire que l'amour demeure habituellement dans l'ame, & que la connoiſſance n'y demeure pas, ce ſeroit une prétention qui a été détruite par avance. Elle ne peut avoir d'autre fondement que celui-ci; que l'amour eſt un être, & que croître en amour, c'eſt croître en être, au lieu que la connoiſſance & la perception n'en eſt pas un. Or dans la troiſieme ſection, nous avons prouvé que la perception eſt un être, & que croître en connoiſſance c'eſt croître en être; & il y a lieu de croire que Dieu n'anéantit pas toujours tous les degrés de connoiſſance qu'il nous a donnés, comme il n'anéantit pas tous les degrés d'amour. De plus, ſi l'amour demeure habituellement dans notre ame, la connoiſſance doit auſſi y demeurer habituellement. Il ne peut y avoir d'amour ſans connoiſſance, & comme nous voions qu'il n'y a point d'amour actuel ſans connoiſſance actuelle, auſſi il eſt raiſonnable de croire qu'il n'y a point dans notre ame d'amour habituel, ſans connoiſſance habituelle; & qu'ainſi on auroit tort de nier de la connoiſſance, ce qu'on admettroit ſur l'amour. CHAP. III.

## PROPOSITION V.

L'habitude d'amour differe de l'acte par rapport à la durée.

Avant qu'un homme ſoit juſtifié, Dieu lui donne des actes d'amour, qui le préparent à recevoir la juſtice. Ce ſont des graces paſſageres que Dieu veut bien faire à l'homme, mais qu'il ne s'engage pas encore à lui conſerver pour toujours. Juſqu'à ce que ſon péché lui ſoit remis, il demeure redevable envers la juſtice de Dieu d'une dette infinie, & il mérite toujours des ſupplices éternels. Il n'a par conſéquent aucun titre pour conſerver ces graces précieuſes, dont Dieu veut bien lui

Sect. V. lui faire part. Les actes d'amour qu'il fait en cet état ne sont pas capables par eux mêmes de réparer le passé, & de satisfaire pour des péchés dont la grieveté est infinie. Il n'y a que les mérites de Jesus-Christ qui puissent réparer une offense de cette nature ; & ces mérites ne nous sont appliqués que par le Sacrement, ou par le vœu du Sacrement. Avant cette rémission du péché, les actes d'amour que Dieu donne à l'homme n'ont point de titre pour demeurer à perpétuité ; & quoique Dieu par sa miséricorde conserve quelquefois ces actes pendant du temps, néanmoins il ne se fait point une loi de les conserver pour toujours, tandis qu'il voit l'homme coupable d'un péché qui n'est point remis.

Au contraire, après que le péché de l'homme a été remis par l'application des mérites de Jesus-Christ, il n'y a plus d'obstacle à la durée de l'amour de Dieu dans le cœur. Dieu le conserve donc, & il s'est engagé à le conserver jusqu'à l'éternité, à moins qu'il n'arrive que l'homme ne se sépare de Dieu par un péché mortel. Car pour lors l'homme abandonnant Dieu par une faute actuelle, il est juste que Dieu abandonne l'homme en le dépouillant de la justice habituelle. L'amour actuel differe donc encore en ce point de l'amour habituel, en ce que Dieu s'engage à conserver pour toujours l'habitude d'amour dans le cœur de l'homme, à moins qu'il ne vienne à pécher mortellement, au lieu qu'il ne s'est point engagé à lui conserver ce qu'il lui donne avant la justification. *

## Proposition VI.

Il est aisé de comprendre par ce qui vient d'être dit, combien l'habitude d'amour contribue aux actions des justes.

Afin qu'un juste fasse un acte de 6. degrés, lorsqu'il a une habitude de 5. degrés, il suffit que Dieu réveille l'habitude d'amour qu'il a dans le cœur, & qu'il y ajoute un nouveau degré d'amour. Il paroît fort inutile, pour faire cet acte, que Dieu donne au juste 5. degrés d'amour tout nouveaux, puisqu'il en a déja dans le cœur 5. degrés. Je dis plus, si Dieu donnoit 5. degrés nouveaux, outre ces 5. degrés anciens, ce seroit 10. degrés d'amour de Dieu qu'un tel homme se trouveroit avoir, à quoi si l'on ajoutoit encore un degré, il se trouveroit qu'au lieu d'être parfait selon 6. degrés seulement, on le feroit selon onze.

Il

* C'est par cette différence qu'on peut expliquer un passage de S. Augustin qui paroît éloigné des idées communes. *S. Aug. lib. de cor. & grat. cap.* 12. après avoir distingué deux sortes de secours, *l'adjutorium sine quo*, & *l'adjutorium quo*, dit que le secours par lequel Dieu rend les Saints bienheureux, est *l'adjutorium quo*, aussi bien que le secours par lequel Dieu nous donne la persévérance dans cet état-ci. Quoi donc ! S. Augustin ne savoit-il pas que le secours par lequel Dieu rend les Saints bienheureux, ce secours que l'on appelle la lumiere de gloire, ne savoit-il pas, dis-je, que c'est un secours habituel ? Oui sans doute il le savoit. Mais S. Augustin a voulu marquer en quoi le secours habituel de la lumiere de gloire convient avec les secours actuels donnés pour faire persévérer les justes ; & il a eu soin aussi de marquer en d'autres endroits, en quoi ces deux secours different. Ils conviennent en ce que Dieu donne l'amour béatifique, aussi bien que la persévérance. Ils different en ce que le secours de la lumiere de gloire est un secours fixe, permanent, qui est toujours & invariablement accordé à tous les Saints ; au lieu que le secours efficace & actuel pour la persévérance n'est pas toujours accordé aux justes. Ils different encore, en ce que le secours de Dieu, par rapport aux Bienheureux, les fait voir & aimer Dieu, mais nécessairement, parce que la capacité de leur ame est remplie par un tel amour ; au lieu que les secours de l'état présent nous font aimer Dieu, mais librement & avec indifférence.

Au reste, cette remarque confirme ce que nous avons dit touchant les habitudes, & nous montre que S. Augustin a cru que les habitudes d'amour n'étoient point des êtres différens de l'amour ; mais que c'est l'être même de l'amour conservé dans le cœur par une opération de Dieu continue & permanente.

Il paroît donc que pour faire cet acte de 6. degrés, il n'eſt point néceſſaire que Dieu ajoute 5. degrés nouveaux, mais qu'il ſuffit qu'il donne ſa prémotion pour faire appercevoir & réveiller l'habitude qui eſt au fond du cœur, & pour y faire ajouter un ſixieme degré. Ainſi un acte de 6. degrés, lorſqu'on a une habitude de 5. degrés, eſt (pour uſer de ce terme) compoſé de trois choſes: 1. de l'être même de cet amour habituel; 2. de cette habitude même, entant qu'elle eſt réveillée par une grace actuelle; 3. d'un nouveau degré d'amour actuel.

Je ne m'arrêterai pas à montrer ici, combien pour cela nous avons beſoin de la prémotion phyſique. Cette propoſition nous fait concevoir d'un côté, que la grace habituelle a beaucoup de part dans les actions des juſtes, & de l'autre qu'outre la grace habituelle, l'homme a encore beſoin d'une grace pour chaque bonne action en particulier. S. Auguſtin nous apprend ces deux vérités, il nous apprend qu'outre la grace habituelle, nous avons beſoin d'une grace pour la conſerver, & une grace donnée *ad ſingulos actus*, & il nous apprend cette vérité en tant de manieres qu'il n'eſt pas poſſible d'en douter.

Il nous apprend auſſi, que la grace habituelle contribue à nos actions, dans les paſſages cités ſur la propoſition ſeconde; & même l'idée ſeule qu'il donne des habitudes ſuffit pour nous en convaincre. Il les definit ainſi dans ſon traité *de bono conjugali cap.* 21. *Ipſe eſt enim habitus quo aliquid agitur cùm opus eſt; cùm autem non agitur, poteſt agi.* Ou l'on agit avec l'habitude, ou l'on n'agit pas: ſi l'on agit, l'habitude influe dans l'action, *ipſe eſt quo agitur*; ſi l'on n'agit pas, l'habitude donne le pouvoir d'agir, *quo poteſt agi.* Il eſt bon de remarquer ceci par avance, touchant le pouvoir que nous montrerons dans la derniere ſection nous être donné par la grace habituelle. CHAP. III.

## PROPOSITION VII.

La concupiſcence demeure encore pendant cette vie dans les perſonnes juſtifiées: l'expérience en eſt certaine; ainſi cette vérité a plus beſoin d'explication que de preuve. L'idée que S. Auguſtin nous a fait concevoir de la concupiſcence, ſe retrouve encore ici d'une maniere conforme à tous ces principes.

La concupiſcence, comme nous l'avons montré, eſt ſemblable à une mauvaiſe habitude, c'eſt une inclination habituelle que nous apportons en naiſſant. Or quoique notre volonté ſoit changée, quoique l'ame ſoit devenue juſte & exemte de tout péché, ces inclinations habituelles, ces penchans pour le mal ne laiſſent pas de perſévérer en nous: nous l'éprouvons tous les jours par rapport aux habitudes acquiſes qui demeurent en nous quelque temps même après qu'on y a renoncé, & S. Auguſtin compare la concupiſcence qui demeure dans un homme baptiſé, à ces ſortes de mauvaiſes habitudes, l. 6. contre Julien c. 18. p. 692. *Percipitur autem in baptiſmate chriſtiano perfecta novitas, & perfecta ſanitas ab eis malis noſtris quibus eramus rei; non ab eis cum quibus adhuc confligendum eſt ne ſimus rei; cùm & ipſa in nobis ſint, nec aliena, ſed noſtra ſint. Nam & vinolentiæ conſuetudini utique malæ, quam ſibi homines fecerunt, non naſcendo traxerunt, reſiſtunt poſt baptiſmum, ne eos ad mala ſolita pertrahat.*

Quoique les baptiſés aient reçu la juſtice habituelle, & la rémiſſion de tous leurs péchés, néanmoins la concupiſcence demeure en eux, & cette concupiſcence eſt toujours mauvaiſe & déréglée en elle même; mais elle ne peut pas rendre l'homme mauvais & déréglé, à moins qu'il n'y conſente. S. Auguſtin traite ce point

Sect. V. contre Julien l. 6. c. 17. p. 691. & ſuivantes. *Nam ſi propterea dicis, nulla mala remanere in baptiſatis, ne ipſa mala baptiſata & ſanctificata credantur, vide quanta te ſequatur abſurditas. Si enim quidquid eſt in homine quando baptiſatur, baptiſari & ſanctificari putandum eſt; dicturus es & ipſa in illo baptiſari & ſanctificari, quæ in inteſtinis & veſica ſunt per digeſtiones corporis egerenda: dicturus es baptiſari & ſanctificari hominem in matris utero conſtitutum, ſi ad hoc ſacramentum accipiendum gravidam neceſſitas cogat; & ideò baptizari jam non debere qui naſcitur? poſtremò dicturus es & ipſas baptiſari & ſanctificari febres, quando baptizantur ægroti . . . Quid de malis ipſius animi loquar? ... Numquid & ſtultitiæ illius tam magnum malum, quia non fuerat baptiſmate ablatum, baptiſatum ſanctificatumque dicturus es? Sic ergo & concupiſcentia, quæ manet oppugnanda atque ſananda, quamvis in baptiſmo dimiſſa ſint cuncta omninò peccata, non ſolùm non ſanctificatur, &c.*

Ce S. Docteur explique enſuite ce que c'eſt que cette concupiſcence qui reſte dans les baptiſés. Il dit que ce n'eſt point une ſubſtance & une partie même de l'ame; mais un vice par lequel une partie de l'ame eſt encore vitieuſe d'une certaine maniere. Voici ſes paroles, *Non es reperturus me libidinem ſubſtantiam dixiſſe vel ſemel. Dixerunt eam philoſophi partem animi eſſe vitioſam: & utique pars animi ſubſtantia eſt, quia ſubſtantia eſt ipſe animus. Sed ego ipſum vitium quo animus vel nulla pars ejus iſto modo vitioſa eſt libidinem dico, ut omni vitio ſublato ſalva ſit tota ſubſtantia. Quia & illi philoſophi locutione tropicâ mihi videntur vitioſam partem animi appellaſſe libidinem, in quâ parte eſt vitium quod vocatur libido, ſicut appellatur domus pro eis qui ſunt in domo.*

Ce paſſage de S. Auguſtin nous marque en prémier lieu, que quoiqu'il ne reſte aucun péché dans les perſonnes baptiſées, néanmoins il y reſte certains maux: 2. que la concupiſcence eſt un de ces maux: 3. que tout ce qu'il y a d'être dans l'ame eſt bon, mais que la concupiſcence, comme on l'a dit ailleurs, ſuppoſe une privation & un défaut dans l'être: 4. que cette privation & ce défaut eſt dans une partie de l'ame; c'eſt-à-dire, qu'il y a dans l'ame, après le baptême, certaines inclinations habituelles qui ſont défectueuſes, & que c'eſt là une ſuite, &, comme diſent les théologiens, une pénalité du péché originel.

## Proposition VIII.

La concupiſcence dans les baptiſés n'eſt point un péché, ni mortel, ni véniel. La foi nous apprend que ce n'eſt pas ſimplement par une imputation toute extérieure de la juſtice de Jeſus-Chriſt que nous ſommes juſtifiés, mais que réellement & véritablement il n'y a aucun péché dans les baptiſés. Pour expliquer cette vérité, diſtinguons les différentes choſes que Dieu opere dans les juſtes. 1. Il répand en eux la charité habituelle. 2. Il remet l'offenſe du péché, & toutes les peines qui lui étoient dues. 3. Il laiſſe la concupiſcence, mais il fait qu'elle n'eſt pas un péché. 4. Il donne ſa grace actuelle pour ne point conſentir dans la ſuite à la concupiſcence: il diminue même la concupiſcence, à proportion de ce qu'il fait croître en eux la charité.

Arrêtons nous principalement ſur le troiſieme article. S. Auguſtin en une infinité d'endroits nous enſeigne, que *reatus ejus (concupiſcentiæ) in omnium peccatorum remiſſione tranſierit.* Liv. 6. contre Julien c. 19. il dit que la concupiſcence demeure dans un juſte, *quamvis ejus reatus, qui fuerat generatione contractus, jam ſit regeneratione tranſactus. Actu enim manet, non quidem abſtrahendo & illiciendo mentem, ejuſque conſenſu concipiendo & pariendo peccata,*

*cata, ſed mala, quibus mens reſiſtat, deſideria commovendo.* Il traite fort au long cette matiere dans cet endroit.

Nous avons montré dans le chapitre précédent, que les enfans maintenant naiſſent avec le péché originel, parce que d'un côté ils ont des inclinations déréglées pour les biens de la terre, & que de l'autre ils ſont privés de l'amour de Dieu. Pour les rétablir dans le baptême, Dieu opere deux choſes. 1. Il répand dans le cœur un ſaint amour qui eſt habituel & dominant, & auſſitôt l'homme ceſſe d'être dans la mort: car le péché mortel conſiſte dans l'amour dominant pour les créatures; quiconque donc a une habitude d'amour divin qui ſoit dominant, n'eſt plus dans une habitude de mort.

Mais, dira-t-on, on peut bien aimer Dieu d'un amour habituel qui ſoit dominant, & avoir néanmoins une habitude de péché veniel: combien n'eſt-il pas ordinaire de voir des juſtes vivre pendant certain temps dans des habitudes de ce genre. Or cette habitude de péché véniel qu'eſt-elle autre choſe dans le cœur d'un juſte, ſinon une petite inclination, un amour non dominant habituellement pour les biens de la terre, pour les louanges, par éxemple; un deſir de ſavoir non pas abſolument immodéré, mais auſſi qui n'eſt pas aſſez pur; en un mot quelqu'autre amour déréglé, mais non dominant. Or, dira-t-on, la concupiſcence de cet enfant qui a reçu un amour dominant pour Dieu, ſera de même une inclination, non dominante à la verité, mais toujours néanmoins inclination pour les biens de la terre. Ainſi cette concupiſcence, dira-t-on, eſt un péché véniel qui demeure habituellement dans les baptiſés.

C'eſt pour prévenir cette objection que j'ai dit, que Dieu opéroit deux choſes dans le baptême. Il répand un amour dominant dans le cœur du baptiſé, & de plus il opere ſur le mauvais amour qui étoit dans ſon cœur. CHAP. III.

Examinons en peu de mots ce ſecond article. Il y a des inclinations qui ſont véritablement péché véniel dans le cœur d'un homme qui n'y penſe pas actuellement, & il y en a qui ne le ſont plus. L'habitude de vanité eſt une habitude qui eſt péché dans le cœur d'un homme qui ne s'en corrige point. L'habitude de vanité eſt une habitude qui demeure dans le cœur, mais qui n'y eſt plus péché, dans un homme qui s'eſt corrigé, qui en a reçu l'abſolution; mais qui porte ce que les théologiens appellent les reſtes de ſon péché, c'eſt-à-dire, certains penchans, certains mouvemens auxquels il ne conſent plus.

Car il ne faut pas s'imaginer qu'une mauvaiſe inclination, qui a pris racine en nous par des actes redoublés, s'éteigne toute entiere dans l'inſtant même qu'on reçoit le ſacrement qui nous juſtifie.

On ne l'éprouve que trop ſouvent, combien ces inclinations; ſoit qu'elles aient été mortelles, ſoit qu'elles aient été vénielles, demeurent encore après même qu'on y a renoncé; combien, par éxemple, un homme qui s'eſt accoutumé au menſonge, s'y ſent plus porté après l'abſolution reçue, qu'un autre homme qui en a toujours été éloigné; combien une homme qui s'eſt livré à une paſſion, ſe ſent plus tenté par cette paſſion après qu'il eſt juſtifié, qu'un autre qui n'y aura jamais ſuccombé: enfin il faudroit n'avoir nulle expérience de ce qui ſe paſſe dans l'homme, pour ignorer que les plaies que nous avons faites à notre ame, y laiſſent des foibleſſes conſidérables, & des cicatrices dangereuſes.

Il ne faut donc pas s'imaginer qu'une mauvaiſe inclination, qui ſubſiſtoit habituellement dans l'ame, s'éteigne toujours

Sect. V. totalement dans le moment même qu'on reçoit la justification.

Il peut y avoir dans l'ame d'un homme juste de mauvaises inclinations desavouées, qui sont des amours non dominans & qui ne sont nullement péché, comme il peut y avoir aussi dans ce juste des amours habituels non dominans, qui sont véritablement des péchés véniels.

Or d'où vient cette différence entre ces inclinations non dominantes, qui ne sont point péché, & ces inclinations non dominantes, qui sont péché? Il faut qu'il y ait une réelle différence, & que ce ne soit pas simplement par non imputation, que les unes ne soient plus péché, & que les autres le soient.

En voici une qui me paroît toute naturelle. L'amour de Dieu domine habituellement dans le cœur de tous les justes, mais cet amour peut être appliqué à quelques-unes de ces inclinations qui ne sont point les amours dominans du cœur, & n'être pas appliqué à quelques autres.

J'ai expliqué dans la section précédente ce que j'entens par cette application d'amour. Un amour est appliqué contre un autre amour, lorsqu'on veut par l'un combattre l'autre; lorsqu'on veut, par exemple, combattre l'amour de la vanité, par celui de l'humilité, l'amour des commodités par celui de la mortification.

Il peut arriver, comme nous l'avons dit au même endroit, que deux amours, quoique contraires en eux mêmes, ne soient point appliqués l'un contre l'autre, & que dans une seule action un homme réunisse divers motifs, & cherche à satisfaire quelque cupidité, en même temps qu'il veut aussi suivre l'impression de l'amour divin; qu'il donne l'aumône, par exemple, pour l'amour de Dieu, & qu'il y joigne une desir de vaine gloire: alors ces deux amours, quoique contraires en eux-mêmes, ne sont point néanmoins appliqués l'un contre l'autre.

L'amour de Dieu qui domine dans le cœur d'un juste, est opposé à toutes sortes de mauvais amours; mais autre chose est qu'il y soit opposé en soi même, autre chose qu'il soit positivement appliqué à les combattre.

Afin que cet amour soit appliqué à combattre tel amour mauvais, il faut vouloir l'amour de Dieu entant qu'opposé à cet amour mauvais; il faut être dans la disposition de combattre cet amour mauvais, & de ne pas le laisser subsister & agir paisiblement.

Lors donc qu'il s'éleve actuellement en nous un mouvement de mauvais amour, s'il est desavoué par un acte d'amour de Dieu qui soit plus fort, si l'on s'applique à le combattre, il est visible que pour lors ce mouvement de mauvais amour étant desavoué, c'est, comme le dit S. Augustin, un desir de la concupiscence, auquel on ne consent point; que ce n'est point un péché, qu'on n'agira point par son impression.

Au contraire lorsqu'il s'éleve en nous un mouvement actuel de mauvais amour, & qu'il n'est point combattu par l'amour de Dieu qui est aussi actuellement présent, mais qu'on agit en même temps par l'impression de ces deux amours; qu'on donne l'aumône, par exemple, par amour de Dieu, & par amour de la vaine gloire, il est visible que pour lors on consent au mal, qu'on péche, & que le péché est léger à proportion de ce que cet amour mauvais, auquel on ne resiste point, est léger.

Ce qui peut se trouver dans nos actes, peut aussi, à plus forte raison, se trouver dans nos habitudes; l'amour de Dieu domine dans le cœur d'un juste; mais, outre cet amour, je suppose qu'il y en ait plusieurs autres plus foibles & non dominans;

nans; qu'il y ait, par exemple, quelque petit amour pour la vanité, pour les richesses, pour certains plaisirs.

Si ce faint amour dominant est habituellement appliqué à combattre cet amour plus foible pour les plaisirs, ce mauvais amour étant habituellement vaincû & desavoué, n'est plus un péché habituel.

Si au contraire le faint amour qui est dominant, n'est point appliqué à combattre l'amour plus foible & non dominant pour la vanité, ce mauvais amour n'étant point habituellement combattu & desavoué, sera une véritable habitude de péché véniel. Ce mauvais amour même, quoiqu'il ne soit point l'amour dominant du cœur, ne laissera pas d'y occuper une petite place, où on le laisse subsister en paix, & où il demeure comme un ennemi qui possede encore quelques retranchemens, & qu'on n'a point encore terrassé & mis aux fers.

La concupiscence dans un homme régénéré, n'est plus l'amour du cœur dominant, c'est la charité que le S. Esprit y a répandue, qui y domine. Cette charité d'ailleurs est appliquée à combattre ce mauvais amour de la concupiscence. Ainsi la concupiscence dans le cœur d'un homme baptisé n'est péché, ni véniel, ni mortel. Elle n'a garde d'être péché mortel, puisque ce n'est plus l'amour qui domine dans le cœur. Elle n'est plus même péché véniel, puisqu'elle est combattue, desavouée, vaincue par la charité que Dieu applique à la combattre. Ainsi elle est bien différente des amours non dominans qui sont péchés véniels, puisque ces amours ne sont point desavoués, & que l'homme ne s'est point encore appliqué à y renoncer & à les combattre par l'amour de Dieu. Peut-être pourroit-on encore apporter une autre raison, pour montrer la même vérité, mais pour l'examiner il faudroit une trop longue discussion.

CHAP. III.

Il n'y a donc plus aucun sujet de condamnation dans les baptisés, & la concupiscence ne peut leur nuire, à moins que librement ils n'y consentent, & qu'ils ne manquent de résister à ses mouvemens. C'est ce que S. Augustin explique admirablement dans son livre 1. *de nuptiis & concupiscentia.* c. 23. p. 293. *Hæc concupiscentia, quæ solo sacramento regenerationis expiatur, profectò peccati vinculum generatione trajicit in posteros, nisi ab illo & ipsi regeneratione solvantur. Nam ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque, ut ea perpetrent, à regina mente membra non dantur: ut si non fit quod scriptum est,* Non concupiscas; *fiat saltem quod alibi legitur,* Post concupiscentias tuas non eas. *Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quòd & peccato facta est, & peccatum, si vicerit, facit; reatu ejus valet in generato: quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad mala opera ei quodam modo jubenti non obediat, valere non finit.* Selon S. Augustin, la concupiscence n'est point véritablement péché dans les baptisés; &, si on l'appelle péché, ce n'est que d'une maniere impropre, à cause qu'elle est l'effet & la cause du péché. La raison pour laquelle elle n'est plus péché, c'est que son *reatus* est remis par la grace de Jesus-Christ, qui a pardonné dans le baptême tous les péchés, tant celui que l'homme avoit tiré d'Adam, que ceux qu'il avoit ajoutés par sa propre volonté; & que cette concupiscence est combattue, & que l'on n'y consent point.

S. Augustin enseigne la même doctrine en plusieurs endroits, & on la voit clairement exprimée dans les dernieres lignes qu'il ait peut-être écrites en sa vie. *Lib. 6. Op. imp. n. ult.* En effet le péché consiste dans le regne de la concupiscence:

Sect. V. ce : avant le baptême, la concupiſcence étoit ſeule dans l'ame, & elle y régnoit ; depuis le baptême, la concupiſcence demeure à la vérité dans l'ame, mais elle n'y regne plus, c'eſt un ennemi vaincu & déthrôné. Il eſt encore en nous ; mais il ne regne nulle part, parce qu'on le combat par tout, & qu'il n'occupe plus aucune place ; mais que partout on le tient captif & enchaîné. La concupiſcence ne regnera donc que lorſqu'on la fera régner de nouveau, & elle ne régnera plus ou moins, que ſelon que la volonté la fera régner plus ou moins, en y conſentant & en manquant de reſiſter à ſes mouvemens. *Iſta concupiſcentia*, dit S. Auguſtin *lib.* 2. *Op. imp.* n. 226. p. 1047. *quæ non poteſt niſi ineſſe in carne mortali, in eis regnat qui deſideriis ejus ad mala perpetranda conſentiunt . . . in eis autem qui, Deo donante... commotæ atque inſtanti non obediunt... ineſt quidem, ſed non regnat.*

Quoi qu'après le baptême la concupiſcence ne regne plus dans notre ame, néanmoins il ſuffit qu'elle y demeure pour y exciter des mouvemens. *Actu manet*, dit S. Auguſtin livre 6. contre Julien, c. 19. p. 696. *non quidem abſtrahendo & illiciendo mentem, ejuſque conſenſu concipiendo & pariendo peccata, ſed mala, quibus mens reſiſtat, deſideria commovendo. Ipſe quippe motus actus eſt ejus, quamvis mente non conſentiente deſit effectus . . . . quem motum dicimus deſiderium.* Ces deſirs dont parle S. Auguſtin, s'élevent en nous par le propre empire de la concupiſcence, & l'homme en qui ils s'élevent, ne péche point, lorſqu'il a ſoin de n'y point conſentir & d'y réſiſter par un bon amour qui les deſavoue. Au reſte ces deſirs de la chair, ces deſirs de la concupiſcence naiſſent de cette partie qui n'eſt pas encore pleinement guérie, dans les juſtes qui vivent ſur la terre. *Qui cùm mente ſint ſpirituales, adhuc tamen iſto corruptibili corpore, quod aggravat animam, rectè intelliguntur eſſe carnales*, dit S. Auguſtin liv. 6. contre Julien c. 23. p. 702. *quia erunt & corpore ſpirituales, quando ſeminatum corpus animale, reſurget corpus ſpirituale, & rectè adhuc intelliguntur eâ parte captivi ſub lege peccati, quæ deſideriorum, quibus non conſentiunt, motibus ſubjacet.*

## Proposition IX.

La concupiſcence diminue dans les juſtes à meſure qu'ils avancent dans la juſtice. S. Auguſtin nous en fournit la preuve dans un paſſage qui convient également à cette propoſition & à la précédente liv. 1. *de nuptiis & concup.* c. 25. p. 294. *Si autem quæritur, quomodo iſta concupiſcentia carnis maneat in regenerato, in quo univerſorum facta eſt remiſſio peccatorum, quandoquidem per ipſam ſeminatur, & cum ipſa carnalis gignitur proles parentis etiam baptizati ; aut certè ſi in parente baptiſato poteſt eſſe, & peccatum non eſſe, cur eadem ipſa in prole peccatum ſit. Ad hæc reſpondetur, dimitti concupiſcentiam carnis in baptiſmo, non ut non ſit, ſed ut in peccatum non imputetur. Quamvis autem reatu ſuo jam ſoluto, manet tamen, donec ſanetur omnis infirmitas noſtra, proficiente renovatione interioris hominis de die in diem, cùm exterior induerit incorruptionem. Non enim ſubſtantialiter manet, ſicut aliquod corpus aut ſpiritus : ſed affectio eſt quædam malæ qualitatis, ſicut languor. Non ergo aliquid remanet quod non remittatur, cùm fit, ſicut ſcriptum eſt*, Propitius Dominus omnibus iniquitatibus noſtris : *ſed donec fiat & quod ſequitur*, Qui ſanat omnes languores tuos, qui redimit de corruptione vitam tuam, *manet in corpore mortis hujus carnalis concupiſcentia. Cujus vitioſis deſideriis ad illicita perpetranda non obedire præcipimur, ne regnet peccatum in noſtro mortali corpore. Quæ tamen concupiſcentia quotidiè minuitur in proficientibus & continentibus, accedente etiam ſenectute mul-*

*multò maximè. Qui verò ei nequiter ſervium, tantas in eis vires accipit, ut plerumque jam ætate deficientibus membris, eiſdemque partibus corporis ad illud opus moveri minùs valentibus, turpiùs & procaciùs inſanire non deſinat.*

Ce qui eſt très remarquable, quoiqu'il ſoit en quelque ſorte étranger à cette propoſition, c'eſt que dans les perſonnes qui ſe livrent à la concupiſcence, l'âge ne la diminue point; au contraire elle croît toujours & elle ſe fortifie, malgré la foibleſſe du corps. C'eſt une preuve bien évidente qu'il faut diſtinguer les mouvemens de la concupiſcence d'avec les plaiſirs corporels & les ſenſations corporelles, puiſque la concupiſcence ne laiſſe pas d'augmenter, quoique ces plaiſirs diminuent, à proportion de ce que les eſprits animaux ſont plus languiſſans, & les fibres du cerveau moins propres à être ébranlées.

S. Auguſtin nous enſeigne encore que, ſi la concupiſcence diminue, jamais dans cette vie elle ne s'éteint abſolument: liv. 6. contre Julien c. 16. *Concupiſcentiam verò quis ambigat in hac vita poſſe minui, non poſſe conſumi?* On trouve la même doctrine liv. 6. contre Jul. c. 14. p. 684. liv. 2. contre Jul. c. 3. p. 531. lib. *de perf. juſt.* c. 15. p. 181. & c. 18. p. 185. &c.

La concupiſcence, ſelon S. Auguſtin, diminue en nous comme les habitudes mauvaiſes que nous avons acquiſes, y diminuent, liv. 6. contre Jul. c. 18. p. 693. *An non per concupiſcentiam caſtitatis & continentiæ quotidie carnis concupiſcentia magis magiſque minuitur? Itemque poſt conſuetudinem vinolentiæ baptizatus, & nunquam ſe deinceps prorsùs inebrians, vellem diceres, utrùm ab iſto morbo non ſiat in dies ſanior quàm fuerat, cùm potationis gurgitem minùs minúſque deſiderat quàm ſolebat:* (c'eſt-à-dire qu'il ſent moins de deſir & d'inclination pour le vin, inclination à laquelle il ne conſent point) *Deindè ſi provectu concupiſcentiæ bonæ, quâ concupiſcentias malas fornicandi potandique debellat, talis efficitur, qualis recenti converſione nondùm fuit, ut illorum in eo deſideria peccatorum minùs minúſque moveantur, ut adversùs ea mala non tanta quanta priùs exerceat, ſed minora certamina, non virtutum diminutione, ſed hoſtium; nec deficiente pugnâ, ſed creſcente victoriâ, dubitabis eum pronunciare meliorem? Undè obſecro, niſi quia bona qualitas aucta, & mala minuta eſt? Auctum eſt igitur quo bonus eſſe cœpit, minutum eſt quo malus fuit; & hoc egit poſt baptiſmum, non peregit in baptiſmo. Ita quamvis ibi peracta fuerit plena peccatorum remiſſio: remanſit tamen, quâ proficeretur in melius adversùs catervas deſideriorum malorum in nobismetipſis utique tumultuantium vigilanter exſerenda & inſtanter exercenda luctatio, propter quam dicitur etiam baptizatis: Mortificate membra veſtra, &c. Nempe dicuntur hæc magna conſenſione veritatis, nulla reprehenſione baptiſmatis.* Chap. III.

Bien loin même que l'on faſſe par là aucune injure au baptême, cette guériſon continuelle que Dieu opere dans les juſtes de jour en jour, juſqu'à ce qu'enfin il leur donne dans le ciel une ſanté & une délivrance parfaite de toute concupiſcence, eſt regardée par S. Auguſtin comme une ſuite & un effet du baptême, livre 1. *de nuptiis & concup.* c. 33. p. 298. *Eâdem regeneratione, quæ nunc fit per ſacrum lavacrum, uſque in finem cuncta mala hominis purgante atque ſanante, eadem caro per quam facta eſt anima carnalis, fiet ſpiritalis etiam ipſa, nullam legi menti reſiſtentem concupiſcentiam carnis habitura. . . . Sic enim accipiendum eſt quod ait idem Apoſtolus: Chriſtus dilexit Eccleſiam &c. mundans eam lavacro aquæ in verbo &c. Sic, inquam, hoc accipiendum eſt, ut eodem lavacro regenerationis & verbo ſanctificationis omnia prorsùs mala hominum regeneratorum mundentur atque ſanentur.* Et après avoir dit que c'eſt par le baptême qui ne ſe donne

Sect. V. donne qu'une fois, qu'il arrive que les baptiſés qui tombent dans la ſuite, peuvent obtenir le pardon de leurs pechés par la pénitence; que ſans le baptême, ni la pénitence, ni l'oraiſon dominicale, ni l'aumône n'auroient point leur effet, il ajoute, *Poſtremò regni cœlorum ipſa felicitas . . . ubi non ſolùm reatus, ſed nec concupiſcentia erit ulla peccati, quorum erit, niſi baptizatorum?* Ce ſaint Docteur regarde donc la grace qui modere peu à peu la concupiſcence dans les juſtes, comme un effet que Dieu donne peu à peu & preſqu'inſenſiblement, mais un effet réel néanmoins, quoiqu'éloigné du ſacrement de baptême.

Dans le paſſage qui vient d'être cité du liv. 6. contre Julien c. 18. il eſt aiſé de reconnoître comment la concupiſcence diminue en nous. C'eſt, dit ce Pere, *Proveſtu concupiſcentiæ bonæ, quâ concupiſcentiæ malæ debellet:* Et plus-bas, *Auctum eſt quo bonus eſſe cœpit, minutum eſt quo malus fuit.* On trouve la même choſe dans la lettre d'Aurele, de S. Auguſtin & de trois autres Evêques au Pape Innocent, Epiſt. 177. n. 17. p. 628. *Quòd ſi res ita ſe habet, ut per gratiam Salvatoris proficiamus quidem in hac vitâ deficiente cupiditate, creſcente caritate, perficiamur autem in illâ vitâ cupiditate exſtinctâ, caritate completâ &c.* Tel eſt l'état du juſte que les SS. Peres nous décrivent, la charité regne dans ſon ame, & y occupe la principale partie; il y reſte encore de la concupiſcence, mais à meſure que le juſte fait des actes de charité, & réſiſte à cette concupiſcence, à meſure auſſi la charité augmente & la concupiſcence diminue: & la charité ne ſera dans ſa perfection totale & ſon entiere plénitude, que lorſque l'ame ſera entierement délivrée de la concupiſcence. *Nam cùm eſt adhuc aliquid carnalis concupiſcentiæ, quod vel continendo frenetur, non omni modo ex totâ animâ diligitur Deus;* & ce n'eſt que dans le ciel, où notre ame étant toute affranchie de la cupidité, & toute remplie d'une ſurabondance de charité, aura tous ſes penchans, toutes ſes inclinations, tous ſes mouvemens, réunis dans l'amour de Dieu, qui ſera à ſon comble & dans toute ſa plénitude.

S. Aug. lib. de perfect. juſt. c. 8. p. 175.

De ces vérités l'on doit conclurre par maniere de corollaire, combien il eſt important de veiller continuellement pour combattre tous les mouvemens de la concupiſcence, de les prévenir par la mortification, de ne point rechercher les plaiſirs de la terre, & même de les éviter & les fuir, autant que les néceſſités de la vie nous le permettent; car ces plaiſirs défectueux, comme ils le ſont, réveillent la concupiſcence, & elle s'enflâme & ſe fortifie à proportion de ce que notre volonté eſt infidele, & qu'elle y conſent.

## Proposition X.

On pouroit encore éxaminer comment il ſe fait que la concupiſcence diminue dans l'homme. Cette propoſition eſt trop difficile pour l'éxaminer ici dans ſon étendue.

Remarquons ſeulement qu'on a avancé, que la concupiſcence s'étoit formée par une ſimple privation & ſouſtraction, que ſelon S. Auguſtin tout défaut conſiſte dans la privation, & que la concupiſcence eſt une maladie *d'inanition*, & non pas d'abondance: il ſemble donc que, pour y remédier, il ne faille que faire une addition, & remplacer ce qui avoit été ôté. Mais quoi donc? Eſt-ce que la cupidité ſeroit elle même la charité? Non ſans doute, cela eſt auſſi impoſſible, qu'il eſt impoſſible que les ténebres ſoient la lumiere. Mais comme la cupidité eſt un défaut & une privation qui eſt dans l'être de notre ame, ne peut-il pas ſe faire par un effet de la grace, que cet être dans lequel

quel il y avoit eu un défaut, ceſſe d'en avoir, & que ce défaut étant remplacé, cet être entre lui même dans la juſtice?

Lorſqu'on aura rendu à cet amour défectueux ce qui y manquoit, ce ne ſera plus l'amour des biens créés pour eux mêmes, mais l'amour des biens créés pour Dieu, & entant qu'ils ſont contenus éminemment en Dieu, comme dans leur principe & leur archétype. La vue d'un demi-cercle n'eſt plus la vue d'un demi-cercle ſimplement, lors qu'on fait voir & le cercle entier, & toute l'étendue immenſe dans laquelle ce demi-cercle a été décrit, & avec laquelle il a rapport. Si à la connoiſſance d'une puiſſance ſouveraine vous ajoutez la connoiſſance d'une ſainteté infinie, d'une vérité eſſentielle, d'une indépendance parfaite, en un mot des autres perfections de Dieu, ce n'eſt plus ſimplement une puiſſance ſouveraine que vous connoiſſez, mais c'eſt Dieu.

Au reſte je ne prétens point ſonder dans les ſecrets de Dieu, dont les opérations ſont ineffables, & qui ſait agir dans nos cœurs, pour les réformer, d'une maniere ſupérieure à toutes nos penſées. Mais de quelque maniere que Dieu agiſſe en nous, il me paroît que notre concupiſcence étant née par une privation & par un défaut, Dieu peut remplacer ce défaut ſans détruire l'être même dans lequel il étoit, qu'il peut conſerver l'être & le corriger, afin qu'aucun être ne périſſe, & que, comme le dit S. Auguſtin dans un paſſage déja cité liv. 6. contre Jul. c. 18. *Ut omni vitio ſublato, ſalva ſit tota ſubſtantia.* Et dans le liv. 14. *de civ. Dei.* c. 11. ce Pere établit ce principe: *Detrahitur porrò malum, non aliquâ naturâ quæ acceſſerat, vel ullâ ejus parte ſublatâ, ſed eâ quæ vitiata ac depravata fuerat, ſanatâ atque correctâ.*

La matiere des habitudes nous fournit des preuves pour montrer que les ſecours de Dieu ſont phyſiques & prédéterminans.

Car 1. ſi l'homme n'avoit qu'une grace verſatile toujours préſente, cette grace ſeroit toute ſemblable à nos habitudes. Comme l'habitude elle ſeroit en nous ſans même y être toujours apperçue; comme l'habitude, elle ne ſeroit point que l'ame ſe détermineroit à conſentir, mais elle attendroit le conſentement de l'ame; comme l'habitude enfin, elle ſeroit toujours préſente à l'homme: en quoi donc une telle grace differeroit-elle de la grace habituelle? Et pourquoi, outre la grace habituelle, faudroit-il encore admettre une grace actuelle? Car les Conciles ont défini une grace pour chaque action, *ad ſingulos actus.* Remarquez cette expreſſion: on ne dit point que la nature eſt donnée pour chaque acte; que Dieu nous donne la faculté de marcher pour chaque fois que nous marchons; que Dieu nous donne ſa loi pour chaque action; toutes ces expreſſions ne peuvent ſe ſouffrir. On ne dit point qu'une choſe nous eſt donnée pour chaque action, lorſque nous étant donnée une fois, c'en eſt aſſez pour tout le reſte. Si donc la grace verſatile eſt de ce genre, ſi elle eſt toute ſemblable aux habitudes, ſi c'eſt une qualité qui demeure continuellement en nous, en vain dira-t-on que la grace nous eſt donnée pour chaque action. CHAP. III.

2. Si une grace verſatile, ou un concours concomitant, donne à la volonté tout ce dont elle a beſoin pour faire des connoiſſances & des amours, je ne voi pas pourquoi l'homme fait tant d'efforts pour diſputer contre ſes habitudes. Si fortes & ſi invétérées qu'elles puiſſent être, en un inſtant il les déracinera de ſon cœur. Ces habitudes ont l'être de la connoiſſance & de l'amour. Or ſi avec un concours concomitant on fait à ſon gré des connoiſſances & des amours, prémierement on détruira tout à coup ſes habitudes, puiſque la même puiſſance qui pro-

Sect. V. duit des êtres, les détruit avec la même facilité; ſecondement on rectifiera ſes habitudes en les réformant & en corrigeant leur défaut, en ſubſtituant ce qui y manque; & tout cela ſe ſera en un clin d'œil ſans difficulté & ſans peine.

## CHAPITRE IV.

### *De la grace actuelle & de la différence des deux états.*

LA matiere de ce chapitre eſt ſi vaſte que pour éviter la confuſion, il vaut mieux ne la point renfermer ſous un même titre, mais la diviſer & la couper par parties, afin de pouvoir donner une attention plus diſtincte & plus particuliere aux différens points qui y ont rapport.

### ARTICLE I.

#### *Remarques générales ſur la reſſemblance & la différence des deux états.*

PROPOSITION I.

L'homme ne dépendoit pas moins de Dieu dans l'état d'innocence, qu'il en dépend dans celui-ci. Dans l'un & dans l'autre état, tout ce qu'il y a de bon en l'homme vient de Dieu: connoiſſances, amours, tout en un mot dépend d'une opération de Dieu phyſique & prédéterminante; comme il a été démontré, & comme on eſpere le démontrer encore dans la ſuite.

PROPOSITION II.

Quoique tout ce qu'il y a de bon dans l'homme, en quelqu'état qu'il ſoit, vienne de Dieu, néanmoins la miſéricorde de Dieu paroît davantage dans les biens qu'il fait à l'homme pécheur, c'eſt une bonté & une miſéricorde en Dieu de donner à un être ce qu'il n'a pas. Mais lorſque cet être a perdu par ſon péché, ce qu'on lui avoit donné, c'eſt une ſeconde miſéricorde de lui rendre ce qu'il avoit perdu. Ainſi dans les biens que Dieu fait à l'homme pécheur, la miſéricorde du Seigneur éclate d'autant plus, que l'homme en eſt moins digne; qu'il a ajouté le néant du péché au néant de la nature; & que non ſeulement il n'a aucun mérite qui puiſſe lui attirer les bienfaits du Seigneur, mais qu'il a en lui des péchés qui les éloignent.

PROPOSITION III.

Quoique tout ce qu'il y a de bon dans l'homme, en quelqu'état qu'il ſoit, vienne de Dieu, néanmoins ce que Dieu donne à l'homme dans un état peut être différent de ce qu'il lui donne dans un autre.

Un homme malade ne vit que par les alimens, auſſi bien qu'un homme en ſanté: mais les alimens propres pour un homme en ſanté, ne ſont pas ceux qui conviennent à un homme malade. L'homme innocent étoit dans une ſanté parfaite, l'homme tombé eſt dans une étrange maladie; il eſt ſemblable à cet homme mourant qui avoit été percé de plaies ſur le chemin de Jéricho. L'homme innocent a beſoin du ſecours de Dieu, mais d'un ſecours qui conſerve & qui fortifie ſa ſanté: l'homme tombé a auſſi beſoin d'un ſecours, mais d'un ſecours qui remédie à ſes maux. L'un reçoit de Dieu tout ce qu'il a auſſi bien que l'autre. L'un ne dépend pas moins de Dieu que l'autre: mais l'un en dépend comme un homme ſain qui reçoit de Dieu ſa nourriture, & l'autre en dépend comme un homme malade qui en reçoit la ſanté.

PROPOSITION IV.

Dieu dans le baptême pouvoit rétablir l'homme dans la juſtice en deux manieres,

ou

ou en lui ôtant toutes ſes plaies, ou en lui donnant, à la vérité, la juſtice qui conſiſte dans la charité, mais lui laiſſant l'ignorance, la concupiſcence & les miſeres. De quelque maniere que Dieu nous ſauve, ſes voies ſont toujours admirables, & l'homme qui ne méritoit que la colere & les ſupplices, doit s'eſtimer trop heureux d'être ſauvé.

Les baptiſés ne ſont point delivrés de l'ignorance & de la concupiſcence pendant cette vie, & quoique les deſſeins de Dieu ſurpaſſent nos penſées, on peut croire avec S. Auguſtin, que Dieu l'a ordonné ainſi; afin de ne point diſtinguer trop ſenſiblement les juſtes d'avec les pécheurs; afin de ne point nous tirer de l'état d'obſcurité & de foi, en nous faiſant connoître l'effet de la rédemption par des caracteres trop marqués; afin ſur tout de nous faire ſentir l'énormité du péché dans lequel nous ſommes conçus, la profondeur de notre plaie, le beſoin de la grace médecinale; de nous tenir par là dans un état d'humiliation, qui convient ſi fort à un pécheur tombé par orgueil; nous préſerver de ſemblables chutes, en nous privant de la vue diſtincte de notre juſtice, qui pourroit être un ſujet d'élévation; nous apprendre à dépendre plus de ſon ſecours, en nous faiſant ſentir à tous momens nos périls; enfin ſignaler davantage la puiſſance de la grace de Jeſus-Chriſt, en lui laiſſant des ennemis à combattre, & des oppoſitions à vaincre.

8. Auguſt. op. imperf. l. 2. n. 94. p. 989. & l. 2. n. 142. p. 1008 & l. 6. n. 26. p. 1544.

Les juſtes donc maintenant ſemblables aux Iſraélites ſont entrés dans une terre de bénédiction; mais quoique Dieu les ait rendus maîtres de cette terre, & qu'il les y ait fait régner, il n'a pas exterminé entierement tous leurs ennemis, afin de les rendre vigilans & courageux par les combats qu'ils ſeroient obligés de livrer; les mettre dans la néceſſité d'avoir recours à lui dans les dangers, auxquels ils ſeroient expoſés; prolonger envers eux ſa miſéricorde en leur fourniſſant des occaſions de la leur accorder; & faire éclater davantage ſa puiſſance par des miracles réitérés, & par des victoires continuelles qu'il leur feroit remporter ſur leurs ennemis. CHAP. IV. ART. I.

## PROPOSITION V.

Comme tous les hommes naiſſent maintenant avec l'ignorance & la concupiſcence, il faut, pour ſauver l'homme, que le ſecours qui lui eſt accordé ſoit proportionné à ces deux plaies. *Ecce quod vitium naturæ humanæ* (dit S. Auguſtin *lib. de naturâ & gratiâ* c. 53.) *inobedientia voluntatis inflixit. Orare ſinatur, ut ſanetur. Quid tantùm de naturæ poſſibilitate præſumitur? Vulnerata, ſauciata, vexata, perdita eſt: verâ confeſſione non falſâ defenſione opus habet. Gratia ergò Dei, non quâ inſtituatur, ſed quæ reſtituatur, quæratur.* La concupiſcence, auſſi bien que l'ignorance, demeure encore après le baptême, & cette concupiſcence demeure, non pas comme un péché, mais comme une maladie & une langueur; ainſi les baptiſés, auſſi bien que ceux qui ne le ſont point, ont beſoin de remede. C'eſt-pourquoi auſſi S. Auguſtin *lib. de natura & gratia* c. 34. & c. 53. & en pluſieurs autres endroits, appelle la grace qui eſt néceſſaire & aux juſtes & aux pécheurs pour faire le bien, une grace médecinale, c'eſt-à-dire, une grace qui non ſeulement juſtifie l'homme & le délivre du péché; mais même qui le ſoutienne au milieu de tant de maux dont il eſt environné, & qui le fortifie contre les tentations. *Non tunc de illâ gratiâ quæſtio eſt, quâ eſt homo conditus; ſed de iſtâ, quâ fit ſalvus per Jeſum Chriſtum. Fideles enim orantes dicunt: Ne nos inferas in tentationem, ſed libera nos à malo.* Donc la grace de Jeſus-Chriſt nous eſt donnée pour ſurmonter la concupiſcence. Comparons l'effet de l'un & de l'autre, &

Lib. de nat. & grat. c. 53.

Sect. V. Epiſt. 177. Aurelii Auguſtini & trium Epiſc. ad Innoc.

leur maniere d'agir en nous, afin de pouvoir connoître ſi le ſecours actuel donné dans cet état-ci, où l'homme a l'ignorance & la concupiſcence, n'eſt point différent de celui de l'état d'innocence, où il n'avoit aucune de ces deux plaies.

## ARTICLE II.

### *La maniere dont l'homme agit dans l'état préſent.*

#### PROPOSITION I.

C'eſt un principe qu'il faut poſer d'abord, que pécher actuellement n'eſt pas ſentir ſimplement un mouvement indélibéré de la concupiſcence, lorſqu'on n'y conſent point, mais qu'on le deſavoue par un bon amour qui ſoit actuellement plus fort. Les paſſages rapportés ci-deſſus ſuffiſent pour le montrer, & S. Auguſtin eſt plein de ſemblables paſſages.

C'eſt une vérité qu'il faut établir enſuite, que tous les péchés actuels de l'homme, dans l'état préſent, peuvent ſe réduire à quelque concupiſcence non deſavouée. C'eſt ce que dit S. Auguſtin d'une maniere très préciſe *lib. de ſpiritu & lit.* c. 4. p. 88. *Non figuratè aliquid dicitur, quod accipiendum non ſit ſecundùm litteræ ſonum, cùm dicitur*, Non concupiſces; *ſed apertiſſimum ſaluberrimumque præceptum eſt, quod ſi quis impleverit, nullum habebit omninò peccatum. Nam hoc ideò elegit Apoſtolus generale quiddam, quo cuncta complexus eſt, tanquam hæc eſſet vox legis ab omni peccato prohibentis, quod ait*, Non concupiſces; *neque enim ullum peccatum niſi concupiſcendo committitur.* Et dans le ſer. 6. *de verbis Apoſtoli* c. 1. p. 741. S. Auguſtin dit que S. Paul appelle la concupiſcence péché, parce qu'elle eſt la ſource de tous les péchés. *Hoc enim peccati nomine appellat, unde oriuntur cuncta peccata, id eſt, ex carnali concupiſcentiâ. Quidquid enim eſt peccatorum in dictis, in factis, in cogitationibus, non exoriuntur niſi ex mala cupiditate, non exoriuntur niſi ex illicita delectatione. Huic ergo illicitæ delectationi ſi reſiſtamus, ſi non conſentiamus, ſi membra velut arma non miniſtremus, non regnat peccatum in noſtro mortali corpore.* On peut prouver encore la même vérité par cette alternative. Ou la volonté aime Dieu, & aime toutes choſes pour lui; ou elle aime quelque choſe, ſans l'aimer pour Dieu: il n'y a point de milieu. Si la volonté aime Dieu, l'action eſt bonne & éxemte de tout péché: ſi elle aime quelque choſe, ſans l'aimer pour Dieu, cette action eſt péché; mais auſſi cette action ſe réduit elle à quelque concupiſcence, à laquelle on ne réſiſte pas. Car la concupiſcence eſt une inclination pour les biens de la terre en eux mêmes & ſans rapport vers Dieu.

#### COROLLAIRE I.

Cette vérité qui d'un prémier coup d'œil paroît ſi évidente, ſe trouve néanmoins plus obſcure dans les péchés d'omiſſion. Mais ſans diſcuter à fond cette matiere, qui ſeroit peut-être trop éloignée du ſujet, il faut avouer que les péchés, mêmes d'omiſſion, ſe réduiſent toujours à quelque cupidité. Car, comme le dit S. Thomas, le péché d'omiſſion vient toujours de quelque cauſe: *Non eſt niſi ex aliquâ cauſâ vel occaſione*; & ſi la cauſe de notre omiſſion n'eſt pas en notre pouvoir, l'omiſſion n'eſt point un péché: omettre, par éxemple, d'aller à la meſſe pour cauſe de maladie. Mais ſi la cauſe ou l'occaſion de l'omiſſion d'une choſe commandée dépend de la volonté, l'omiſſion eſt péché; & pour lors il faut toujours que cette cauſe, entant qu'elle eſt volontaire, *habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis.* 1. 2. q. 71. a. 5.

En effet lorſqu'on omet de faire une choſe

choſe commandée, ou l'on y penſe, ou l'on n'y penſe pas. Si l'on y penſe, il eſt évident qu'on ne l'omet que parce qu'on aime mieux faire autre choſe que ce que Dieu nous ordonne: ainſi la cupidité eſt viſible. Si l'on n'y penſe point, lors qu'on pourroit & qu'on devroit y penſer, c'eſt qu'on néglige de penſer à ſon devoir; & l'on ne néglige de penſer à ſon devoir, que parce qu'on n'aime point aſſez Dieu, & qu'on aime trop les créatures. En voulez-vous une preuve déciſive? Voiez ſi un homme condamné à la mort oubliera jamais de faire demander ſa grace, s'il ſait pouvoir l'obtenir. D'où vient cela, ſinon de ce que l'on penſe à ce que l'on aime? On aime la vie, & l'on ne manque pas d'y penſer dans une telle occaſion. Ainſi l'on ne néglige de penſer à Dieu & à ſon devoir, lors qu'on devroit y penſer, que parce qu'on ne l'aime pas aſſez, & qu'on aime trop les créatures: ces amours donc pour les créatures ſont la ſource des péchés commis par omiſſion.

On pourroit appliquer ces principes au péchés de ſuite, aux péchés d'ignorance, d'inadvertance, d'erreur; & quoique le détail de toutes ces différentes ſortes de péchés ne laiſſe pas de former des difficultés conſidérables, on pourroit toujours, en faiſant remonter les choſes vers la ſource, on pourroit, dis-je, montrer que tout péché eſt un amour mauvais, un amour déréglé, un défaut de notre amour; & par conſéquent de quelque maniere que nous péchions; ſoit par ſéduction, ſoit par lâcheté, on peut toujours réduire nos péchés à quelque cupidité non deſavouée. *Non enim offendit*, dit S. Aug. *lib. de perf. juſt.* c. 21. p. 189. *niſi cui mala concupiſcentia contra juſtitiæ rationem appetendo ſeu vitando, faciendum, vel dicendum vel cogitandum aliquid, quod non debuit, ſive fallens, ſive prævalens, perſuadet.*

Chap. IV. Art. II.

### Corollaire II.

Diſons encore un mot ſur le choix des moiens; ou plutôt appliquons ici les principes établis dans la ſection précédente. On peut pécher en deux manieres dans le choix des moiens, ou en choiſiſſant des moiens pour une mauvaiſe fin, ou en choiſiſſant de mauvais moiens pour une bonne fin. Parlons ſéparément de ces deux choſes.

Les moiens nous ſont repréſentés, ou comme uniques, ou comme inégaux, ou comme égaux.

Si un moien nous eſt repréſenté comme un moien unique, alors l'amour de la fin joint à cette connoiſſance nous le fait choiſir infailliblement. Or l'amour d'une mauvaiſe fin prend ſa ſource dans la concupiſcence, & par là il eſt aiſé de voir comment la concupiſcence influe dans le choix des moiens uniques pour une mauvaiſe fin. Si ces moiens nous ſont repréſentés comme inégaux, alors l'amour de la fin joint à cette connoiſſance, nous fait choiſir infailliblement celui qui nous paroît le meilleur. Or l'amour d'une mauvaiſe fin prend ſa ſource dans la concupiſcence, on voit donc comment elle influe dans un tel choix.

Si les moiens nous ſont repréſentés comme égaux, alors l'amour de la fin joint à cette connoiſſance nous fait choiſir infailliblement un de ces moiens, mais non pas infailliblement celui-ci plutôt que celui-là. Un homme du monde veut aller à la comédie, voilà une mauvaiſe fin, qui prend ſa ſource dans la concupiſcence.

Pour aller à la comédie, il voit deux chemins qui y conduiſent également, ce ſont deux moiens égaux. L'amour de la fin fait qu'il choiſit infailliblement un de ces moiens, mais non pas infailliblement celui-ci plutôt que celui-là. Car placez deux perſonnes dans cette même ſituation,

vous

Sect. V. vous verrez qu'étant toutes deux déterminées à aller à la comédie, elles prendront infailliblement un de ces chemins, qu'elles voyent être également bons. Mais on ne peut pas dire qu'infailliblement toutes deux, n'aiant que cela, choisiront le même chemin : l'amour de la fin joint à la connoissance des moiens égaux, ne fait point choisir infailliblement celui-ci, plutôt que celui-là.

Aussi remarquez en quoi consiste le péché de ces deux personnes, il consiste en ce qu'elles veulent une mauvaise fin, & en ce qu'elles la veulent si efficacement, qu'elles prennent un moien pour l'éxécuter. Le péché ne consiste pas en ce qu'elles prennent tel chemin, plutôt que tel autre lorsqu'ils sont égaux, mais en ce qu'elles en prennent un, & qu'elles en prennent un pour arriver à une mauvaise fin.

Or la concupiscence ne leur a point fait prendre déterminément ce moien-ci plutôt que celui-là, posé qu'ils fussent représentés comme égaux ; mais un de deux. On en peut dire autant pour la vertu : le mérite ne consiste pas à aller à la messe par tel chemin déterminément plutôt que par tel autre, lorsque tous les deux sont égaux, mais il consiste à vouloir aller à la messe, & le vouloir tellement qu'on prenne un de ces deux chemins. Il est vrai que quelquefois ces moiens égaux ont des suites réellement différentes, qui sont très importantes. Mais ou l'homme a pu prévoir ces suites, ou il n'a pu les prévoir ; c'est-à-dire, ou l'homme ne devoit pas juger que ces moiens fussent égaux, mais il l'a jugé ainsi par erreur, & faute d'éxaminer ; ou il devoit les juger égaux dans le moment qu'il en a jugé.

Si l'homme les devoit juger égaux dans ce moment là, parce qu'il n'est pas prophete, & qu'il ne pouvoit pas prévoir les suites qui devoient survenir dans l'un, & non pas dans l'autre ; le choix qu'il a fait de l'un n'a ni plus de mérite, ni plus de démérite en lui même, que le choix qu'il auroit fait de l'autre.

Mais si l'homme a jugé mal à propos ces moiens égaux, il faut dire sur cela la même chose que nous allons dire sur l'espece suivante.

Je tombe donc insensiblement dans la seconde maniere de pécher dans le choix des moiens, qui est de choisir de mauvais moiens, soit pour une bonne fin, soit pour une mauvaise ; & en remontant, je trouve toujours dans ce péché quelque concupiscence à laquelle on a manqué de résister. Car je ne me trompe sur ce choix, que parce que je n'ai pas éxaminé comme je le dois ; & je ne manque à éxaminer comme je le dois, que parce que je n'aime pas assez la vérité, & que quelque amour pervers m'a traversé dans cet éxamen, en m'inspirant soit de la négligence soit de la témérité. Ainsi l'on vérifie encore sur ce point ce qu'on a établi dans la proposition.

## Proposition II.

Dans les chapitres précédens nous avons distingué avec S. Augustin, le fonds même de la concupiscence d'avec son acte. C'est de son acte qu'il est ici question par rapport aux péchés actuels ; & c'est de cet acte qu'il faut éxaminer le caractere, afin qu'après avoir considéré ce qu'il est dans son genre & dans son espece, dans sa maniere & dans sa force, l'on puisse voir ce qui en résulte par rapport à notre état, pour le distinguer de l'état d'innocence.

Prémierement, un mouvement de concupiscence est un mouvement d'une sorte d'amour : nous nous sommes assez expliqués sur ce point. S. Augustin appelle ces mouvemens des *desirs* ; & les théologiens enseignent que ce sont des actes vitaux de la volonté.

Se-

Secondement, les mouvemens de concupiſcence ſont des mouvemens d'un amour mauvais pour les créatures, que nous aportons en naiſſant, & dont il ſe réveille quelque portion plus ou moins conſidérable, ſelon que cet acte eſt plus ou moins fort.

Troiſiemement, ces mouvemens nous portent à un certain objet de telle maniere, que lorſque nous ſentons, par éxemple, un mouvement de vengeance, nous ſommes les maîtres, à la vérité, ou de le deſavouer par un amour contraire, ou de ne le deſavouer pas; mais nous ne le ſommes pas de ne nous point ſentir portés à la vengeance.

J'expliquerai ceci plus nettement en parlant de l'état d'innocence.

Quatriemement, il y a des mouvemens de la concupiſcence qui s'élevent en nous mêmes, ſans que notre volonté les ait ſuſcités par un acte antérieur. Il y a de ces mouvemens qui préviennent la déliberation préſente & actuelle; il y en a même qui s'élevent malgré notre volonté, & par le propre empire de la concupiſcence, & ils s'élevent ſoit à l'occaſion des objets extérieurs, ſoit par l'impreſſion même du Démon, comme nous le dirons dans la ſuite.

Il y a de ces ſortes de mouvemens qui ſont les précurſeurs du péché. Car quoiqu'il arrive ſouvent que l'homme excite des mouvemens de concupiſcence par un acte délibéré de ſa volonté, il faut convenir néanmoins, qu'avant cet acte délibéré lui même il y a eu d'autres mouvemens de concupiſcence qui ont précédé. Auſſi S. Cyrille nous dit-il en général, que ces mouvemens marchent avant le péché. Voici ſes paroles: lib. 4. in Joan. c. 51. *Voluptas quædam ante omne peccatum præcurrit, & fervens cupiditas ad delicta ſolet allicere, quæ ante peccati actum inſidet, & mentis conſenſum arripit, perſuadens facile hâc viâ veniendum eſſe quò gliſcimus: quod verum Chriſti Diſcipulus oſtendit dicens:* „ Nemo, cùm tentatur, dicat, quoniam à „ Deo tentatur; unusquiſque verò tentatur „ à concupiſcentia ſua. S. Auguſtin explique ainſi ces paroles de S. Jacques: „ Unusquiſque tentatur à concupiſcentiâ abſtractus & illectus; deinde concupiſcentia, cùm conceperit, parit peccatum: *Profectò in his verbis partus à pariente diſcernitur, pariens enim eſt concupiſcentia, partus peccatum; ſed concupiſcentia non parit, niſi illexerit, hoc eſt, ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis aſſenſum.* CHAP. IV. ART. II.

## PROPOSITION III.

Aux mouvemens déréglés de la concupiſcence oppoſons les ſaints mouvemens de la grace.

Prémierement, les mouvemens de la grace ſont des mouvemens du ſaint amour. S. Auguſtin nous l'apprend en pluſieurs manieres. Il dit que la grace eſt une ſainte concupiſcence oppoſée à la concupiſcence de la chair. La grace efficace eſt, ſelon ce Pere, une inſpiration du ſaint amour, qui nous fait accomplir, en aimant, le bien que nous connoiſſons. De ſpir. & litt. c. 4. Lib. 4. contra duas epiſt. Pelag. c. 5.

Ce ſaint mouvement d'amour peut être plus ou moins accompagné de certains ſentimens, certaines douceurs, certaines impreſſions.

Secondement, l'amour que les mouvemens de la grace ſuppoſent, eſt un amour oppoſé à celui de la concupiſcence. S. Auguſtin décrit en mille endroits ce combat des deux amours, des deux délectations.

Troiſiemement, ces mouvemens nous portent à leur objet de telle maniere que, lorſque nous avons ce mouvement, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous ſentir portés à la vertu, quoique nous puiſſions toujours les deſavouer, & y réſiſter par un amour contraire.

Sect. V. Quatriemement, il y a des mouvemens de la grace qui préviennent la délibération actuelle de notre ame. Ces mouvemens ſont en nous, avant que nous aions pu délibérer dans cet inſtant; ils ſont en nous, avant que nous aions pu les comparer ſuffiſamment avec ce à quoi nous pouvons les comparer, pour ſavoir s'ils ſeront deſavoués par notre volonté, ou s'ils ne le ſeront pas.

Quelques Théologiens appellent ces mouvemens une grace excitante. Entr'autres le Cardinal Bellarmin liv. 6. *De grat. & lib. arb.* c. 15. dit que ce ſont, *Initium bonæ cogitationis, & initium boni deſiderii. Cogitare autem & deſiderare ſunt actus mentis & voluntatis: quare fieri non poteſt, ut quis ſine actu ſuo, ad cogitandum & deſiderandum excitetur. Quia tamen ſunt repentini quidam motus, & omnem deliberationem rationis præveniunt, ideò non ſunt actus liberi arbitrii; qualia ſunt etiam ſæpe immunda deſideria & ſordidæ cogitationes, quas Diabolus interdum nobis etiam invitis immittit.*

Bellarmin ajoute que ces ſortes de mouvemens précedent toujours la converſion.

Alvarès appelle auſſi ces mouvemens indélibérés: *Actio intellectus, pia affectio elicita à voluntate per actum indeliberatum*; & dans pluſieurs de ſes Diſputes, en particulier dans la Diſpute 91. il prouve que des mouvemens de ce genre doivent ſe rencontrer dans les ſaintes actions.

D'autres Théologiens donnent une autre notion au terme de grace excitante, & raiſonnent un peu différemment ſur cette matiere.

### Proposition IV.

Venons maintenant à la force de ces mouvemens ſoit de grace, ſoit de cupidité, qui préviennent la délibération.

Suppoſé qu'un mouvement de cupidité ſoit dans l'ame, quelque violent même qu'il puiſſe être; ſuppoſé auſſi qu'en délibérant il ne ſe trouve point un amour contraire que Dieu donne à cette ame, ou que s'il s'en trouve un, il ſoit inférieur à celui de la cupidité: dans cette ſuppoſition qu'arrivera-t-il? Il faudra dire de deux choſes l'une, ou que, cela poſé, il eſt encore incertain ſi l'ame commettra un péché ou ne le commettra pas, enſorte qu'il ſoit également ſans inconvénient que l'un ou l'autre arrive: ou bien que, cela poſé, infailliblement elle commettra le péché. Des deux membres de cette alternative nous avons montré la vérité du dernier dans la ſection précédente, & nous nous étendrons encore pour montrer la fauſſeté du prémier dans la derniere ſection, où nous traiterons de l'équilibre.

Ce n'eſt donc point ici le lieu de s'étendre ſur la preuve de cette propoſition; mais il faut ſeulement la ſuppoſer, afin de prendre de juſtes idées ſur la matiere en queſtion.

La même choſe ſe peut dire touchant un ſaint mouvement de grace; ſi ce mouvement eſt actuellement le plus fort, ſi après la délibération il ne ſe trouve point d'amour contraire qui l'emporte; alors l'action ſera de ſon côté.

Bellarmin nous enſeigne dans le liv. 6. *de gratia & lib. arb.* c. 13. & 14. que les mouvemens de grace qu'il appelle excitante, ſont infailliblement ſuivis de leur effet, lorſque Dieu veut les donner à la volonté d'une certaine maniere.

### Proposition V.

Il faut encore répéter ici ce que nous avons prouvé en tant de manieres, que Dieu nous fait opérer par ſon ſecours phyſique & prédéterminant tout mouvement d'amour, ſoit ceux que nous avons avant que d'avoir pu délibérer, ſoit ceux que nous avons après avoir pu délibérer; qu'en

un

un mot il produit tout l'être & tous les degrés de notre amour.

De ces propoſitions je tire deux conſéquences, dont la prémiere regarde le péché de l'homme, la ſeconde ſa maniere d'agir dans cet état-ci.

### Proposition VI.

Ces propoſitions nous donnent une ouverture pour montrer, au moins pour l'état où nous ſommes, que la prémotion phyſique ne rend point Dieu auteur du péché. Car on ne doit point imputer à Dieu même ce que Dieu ne fait que comme une cauſe déterminée. Quand un homme tue un autre homme, c'eſt Dieu qui forme le mouvement méchanique, qui fait ſentir la douleur du coup, & qui ſépare l'ame du corps. Ce n'eſt pourtant point à Dieu qu'on attribue le meurtre. Quand Lucifer voulut exciter les autres Anges à s'élever contre Dieu, ce fut Dieu qui forma lui même une impreſſion dans les Anges; ce ne fut point Dieu néanmoins qui les tenta, parce qu'en cela Dieu n'agit qu'en conſéquence & à l'occaſion de l'action de cet Ange rebelle: il faut en dire de même toutes les fois que Dieu agit comme une cauſe déterminée par quelque occaſion extérieure.

Un homme libre commet infailliblement le péché, lorſque les mouvemens de la concupiſcence ſe trouvent en lui actuellement les plus forts; &, comme nous le dirons dans la ſuite, les mouvemens de la concupiſcence s'excitent à l'occaſion de quelque mouvement corporel & machinal du cerveau; & ce mouvement s'excite encore à l'occaſion de l'impreſſion des ſens, des objets extérieurs, du mouvement du ſang, des eſprits &c. ou à l'occaſion de la volonté du Démon, qui a le pouvoir d'agir juſqu'à certain point ſur le cerveau, ou à l'occaſion de notre volonté propre. Ainſi en remontant de mouvement en mouvement, on trouve que Dieu agit comme cauſe déterminée, & qu'ainſi quoiqu'il opere par ſa prémotion, on auroit tort de lui imputer le péché. Il y a encore d'autres raiſons pour montrer la même vérité, mais il ſuffit d'apporter celle-ci en cet endroit, parcequ'elle réſulte des propoſitions.



### Corollaire.

De là il eſt encore aiſé de comprendre, combien il eſt important de travailler à diminuer la concupiſcence en nous mêmes, & d'en réprimer les mouvemens par une vigilance continuelle, par la mortification, la retraite, la fuite des occaſions, afin que les mouvemens de la concupiſcence étant moins violents, nous ſoions moins en danger de conſentir au péché.

Venons à l'autre point qui eſt le but de cet article.

### Proposition VII.

La grace dans l'état de la nature tombée porte deux caracteres. 1. Elle ne renferme point la néceſſité de l'équilibre. 2. Elle eſt rélative à la concupiſcence. Expliquons ſéparément ces deux vérités.

Pour comprendre la prémiere, il faut remarquer qu'on peut concevoir deux ſortes d'équilibre par rapport à la volonté; dont l'un exclue toute opération de Dieu qui nous faſſe déterminer; & l'autre n'exclue pas toute opération de Dieu qui nous faſſe déterminer, mais ſeulement un mouvement qui précede la délibération, & qui ait aſſez de force pour nous faire agir infailliblement, ſi actuellement il ſe trouve le plus fort.

La maniere dont nous avons montré que nous nous déterminons entre les moiens égaux, nous découvre nettement ces deux points.

Lorſqu'il s'agit de choiſir l'un de ces deux moiens, la volonté ſe trouve égale-

Sect. V. ment disposée pour l'un & pour l'autre; il n'y a aucun mouvement antérieur à sa délibération qui l'incline d'un certain côté; ce n'est que par une détermination délibérée qu'elle se porte à l'un, & le choisit. En ce cas la volonté est donc en équilibre; mais dans quel équilibre? Ce n'est point un équilibre qui exclue toute opération de Dieu prédéterminante, puisque la volonté a besoin de la prémotion physique pour opérer la détermination délibérée, par laquelle elle choisit l'un de ces moiens. C'est un équilibre qui exclut tout mouvement qui soit antérieur à la déliberation, & qui ait la force de faire agir plutôt d'une maniere que d'une autre.

Le choix de ces moiens égaux, comme nous l'avons dit, ne cause par lui même ni plus ni moins de mérite ou de démérite. On ne mérite ni plus ni moins, soit qu'on aille faire une bonne œuvre par le chemin A, soit qu'on y aille par le chemin B, qu'on suppose égaux: & l'on ne démérite ni plus ni moins soit qu'on veuille commettre un homicide avec telle ou telle épée, qui sont parfaitement semblables.

C'est l'amour de la fin qui tient le prémier rang dans nos actions, c'est cet amour qui nous porte au choix des moiens, & qui nous y porte différemment, selon que ces moiens se trouvent égaux ou inégaux, ou même uniques.

Or à l'égard de l'amour de la fin, de l'amour de Dieu pour lui même, ou des créatures pour elles mêmes, avons-nous l'équilibre, ou ne l'avons-nous pas?

Prémierement, nous n'avons pas cet équilibre qui exclue toute opération de Dieu prédéterminante; puisque pour toutes nos actions, de quelque nature qu'elles puissent être, nous avons besoin de la prémotion qui nous les fasse produire.

Secondement, dans l'état de la nature tombée nous n'avons pas, même par rapport à l'amour de la fin, cet équilibre exclusif de tout mouvement antérieur à notre délibération, qui ait la force de nous faire pencher d'un certain côté, s'il se trouve ou seul ou le plus fort. Car, comme nous venons de le dire, il y a des mouvemens de concupiscence qui s'élevent en nous avant que nous aions pu délibérer actuellement sur ces mouvemens, avant que nous aions pu entrer en conseil avec nous mêmes, & faire les comparaisons que nous pouvons faire, lorsqu'il est question d'agir, comme nous l'expliquerons en parlant de l'usage de raison dans la section derniere. Avec ces mouvemens toutes fois nous commettons infailliblement le péché, si Dieu ne nous donne un bon amour qui les surmonte.

Entre le bon amour & le mauvais, entre l'amour de Dieu & l'amour des créatures pour elles mêmes, il y a opposition & contrariété. Il y a donc un combat, dans lequel le plus fort l'emporte. Ainsi l'homme agit dans cette occasion bien différemment de la maniere dont il agit dans le choix des moiens égaux. Il ne porte point en lui même un amour pour l'un de ces moiens, en sorte que, pour choisir l'autre, il ait besoin d'un amour tout contraire qui vienne combattre celui-ci. Au lieu qu'il porte en lui même un fonds de corruption qui le pousse vers les biens de la terre; il porte un amour de cupidité pour ces biens; & afin de surmonter cet amour injuste, il faut que Dieu lui inspire un mouvement d'amour plus fort que ne l'est ce mouvement d'amour déréglé & corrompu. Par où il est visible que la volonté ne jouit plus, même par rapport à l'amour de la fin, de cet équilibre qu'elle conserve encore par rapport aux moiens égaux.

Pro-

## PROPOSITION VIII.

**La grace eſt relative à la concupiſcence.**

C'eſt un principe indubitable en métaphyſique auſſi bien qu'en mathématique, que, lorſque deux forces ſont en conflit l'une contre l'autre, celle qui l'emporte doit être la plus forte.

On ne peut douter que la grace n'ait de la force ſur l'ame; autrement elle ne nous aideroit pas: mais la cupidité a auſſi ſa force. Pour faire le bien il faut ſurmonter la force de la cupidité. La force de la cupidité peut être plus ou moins conſidérable. La concupiſcence qu'on apporte en naiſſant, s'accroit de beaucoup par les actions criminelles, que l'on commet dans la ſuite de la vie; & comme parmi les hommes il y a inégalité de crimes, il faut qu'il y ait inégalité dans le degré de ce mauvais amour.

Non ſeulement il y a inégalité dans ce fonds même de cupidité qui réſide dans le cœur des hommes, mais il y en a auſſi dans les mouvemens actuels; tantôt elle ſe réveille avec plus d'impétuoſité, & tantôt avec plus de langueur.

Afin qu'un cœur ſoit converti, il faut que le bon amour ſoit plus fort que tout cet amour mauvais qui y habite; mais afin de faire une bonne action, cela n'eſt pas néceſſaire. Car comme pour cette action il ne ſe réveille qu'une portion du mauvais amour, il ſuffit que le bon amour ſoit aſſez fort pour l'emporter au-deſſus de cette portion. Ainſi telle meſure du bon amour qui n'a pas aſſez de force pour convertir tout un cœur, parce qu'elle eſt trop foible pour vaincre toute la cupidité habituelle, en aura aſſez pour nous faire opérer une bonne action, parce qu'elle eſt aſſez forte pour vaincre le mouvement actuel de la cupidité qui ſe réveille dans ce moment.

Cette victoire ſuppoſe une force qui ſoit relativement ſupérieure à celle du mouvement de la cupidité. Si ce mouvement a cinq degrés de force, un mouvement du bon amour qui n'en auroit que quatre degrés donneroit, à la vérité, un pouvoir, comme nous l'expliquerons dans la ſuite; mais il ne ſeroit pas ſuivi de l'effet. Pour remporter la victoire, le mouvement du bon amour doit être ſupérieur en force; & à proportion de ce que celles du mouvement actuel de la cupidité augmentent, les degrés du bon mouvement doivent augmenter auſſi, ſi l'on veut qu'il ſoit victorieux. CHAP. IV. ART. II.

C'eſt ce que nous enſeigne, après S. Auguſtin, le célebre Pere Maſſoulié dans ſon ouvrage ſur la Grace, où il développe au long cette doctrine: *Ut ſapiùs obſervat S. Auguſtinus, neceſſe eſt quòd major ſit delectatio, quam divina gratiæ motio voluntati immittit, delectatione & voluptate, quam cupiditas promittit; quòd ſit delectatio victrix, alterius ſcilicet delectationis.* Et dans l'article 1. de la même queſtion: *Si ſupponamus voluntatem ex pravis habitibus longâque aſſuetudine ad ſex, verbi gratia, vel octo, aut decem gradus obſtinationis perveniſſe (neque enim neceſſe eſt, ſicut in Phyſicis, octavum gradum ultimum conſtituere in Moralibus, cùm nullus ſit malitiæ hominis numerus, & nullus etiam ſit quem reipſâ divina gratia ſuperare non poſſit) ſi itaque Deus infinitâ ſuâ miſericordiâ erga hominem uſus, majorem & efficaciorem motionem illi tribuat quæ ſuperet reſiſtentiam & obſtinationem voluntatis ipſius, tunc ea gratia reipſâ ſuperat etiam obſtinationem voluntatis, eamque infringit, & omninò voluntatem ſibi ſubjicit, & eſt reipſâ efficax. Si verò ex juſtitiâ, ac ita exigentibus hominis demeritis, Deus ſuâ gratiæ motione minus valida ejus voluntatem impellat; eam equidem veluti concutit & commovet, non tamen eam penitùs dejicit, neque eam convertit; & tunc ea* Diſſert. 3. q. 6. a. 2. & a. 5.

Sect. V. *divinæ gratiæ motio inefficax est ac solùm sufficiens. Sufficit enim reipsa & vi suâ, ut voluntatem convertat, si minor sit voluntatis obstinatio & resistentia : si verò major sit, voluntatem solùm ad perfectam conversionem disponit, eam tamen nondum efficit, quod sufficientis gratiæ proprissimum munus est. Ergò reipsa in eo posita est efficacia gratiæ, quòd ita contemperata sit, ut obstinationem vincat ; & ea ratione efficax & sufficiens gratia distinguntur, quòd efficax major sit, sufficiens verò minor, quæ resistentiam voluntatis omninò non vincat, sed eam paululùm concutiat, & ad perfectam conversionem disponat.*

COROLLAIRE.

Il s'ensuit de là que c'est avec justice & vérité, qu'on peut faire ce reproche aux Bethzaïtes, que si les Tyriens & les Sidoniens avoient eû les mêmes graces qu'eux, ils se seroient convertis. Je suppose que Dieu ait donné aux Bethzaïtes un saint mouvement de trois degrés de force ; mais comme ces hommes avoient une concupiscence violente & dont les mouvemens avoient quatre degrés, je le suppose, ils ne se sont point convertis, mais sont demeurés dans leur mauvais amour : au lieu que les Tyriens aiant une concupiscence moins vive, dont les mouvemens n'avoient que deux degrés de force, s'ils avoient eû de saints mouvemens de trois degrés, ces mouvemens se seroient trouvés les plus forts, & par conséquent les Tyriens se seroient convertis. Ainsi l'on doit imputer l'endurcissement des Bethzaïtes à leur propre faute, puisque c'est par leurs péchés actuels qu'ils avoient ainsi augmenté leur concupiscence, & mis obstacle à la grace.

## ARTICLE III.

*La maniere dont l'homme faisoit des actions saintes dans l'état d'innocence, comparée avec celle de cet état-ci.*

Après cette discussion, on entre de plein pied dans la question si difficile & si importante touchant la différence des secours accordés à l'homme innocent & à l'homme tombé.

I.

Il n'y avoit point dans l'homme innocent d'amours contraires qui fussent aux prises l'un contre l'autre. Outre qu'un tel combat est opposé à la paix & au bonheur de cet état ; c'est qu'il suppose un mauvais amour pour les biens créés : & dans une ame aussi pure l'on n'en peut supposer aucun.

Non seulement l'homme innocent avoit la connoissance & l'amour de Dieu, mais toutes les parties de son ame, toutes ses sensations, ses connoissances, ses amours étoient dans cette justice universelle, qui régnoit si paisiblement dans son cœur. Aucun mouvement de révolte, aucune tentation qui s'élevât du fond de son être, aucun attrait pour le mal. Au contraire il n'avoit d'attrait que pour la justice ; tout ce qui étoit dans son ame le portoit à Dieu ; tout se terminoit à Dieu ; tout avoit rapport avec sa connoissance & son amour ; & les diverses impressions, les différentes modifications de son intelligence, étoient comme autant de traits qui se réunissoient tous pour composer cet image de Dieu si vive & si pure, qui étoit gravée dans cette ame innocente.

II.

L'homme ne pouvoit pas, j'en conviens, penser distinctement tout à la fois

à

à tout ce qu'il avoit en lui : ſa réflexion actuelle étoit trop bornée pour s'étendre ſi loin ; il n'appartient qu'aux Bienheureux dans le ciel ; de poſſéder tout à la fois tout leur bonheur. L'homme innocent ne jouiſſoit donc pas de ce privilége ; mais il avoit celui d'être tellement le maître de ſon attention actuelle, que rien ne la lui enlevoit malgré lui, rien ne la troubloit, que jamais elle ne ſe refuſoit à ſes deſirs ; mais qu'il la tournoit comme il le vouloit, ſans difficulté & ſans obſtacle, ſur tout ce qu'il portoit dans ſon intelligence.

Ce pouvoir même étoit ſi abſolu, qu'il pouvoit, quand il le vouloit, faire ceſſer ſes ſenſations propres, par l'empire ſouverain que ſon ame éxerçoit ſur les traces de ſon cerveau.

Je paſſe légerement ſur ces vérités qui ont été prouvées ailleurs.

III.

Comme tout ce qui étoit dans cette intelligence ſi pure, entroit dans ſa juſtice, & ſe terminoit à Dieu ; de quelque côté qu'Adam tournât ſes vues, elles ne tomboient que ſur quelque partie de cette juſtice. Tout ce qu'il trouvoit en lui même y avoit rapport ; tout le conduiſoit à Dieu ; il pouvoit appercevoir Dieu en toutes choſes. Ainſi de quelque côté qu'il tournât ſes regards, il pouvoit trouver Dieu, ſoit Dieu en lui même, ſon indépendance, ſa ſainteté, ſes autres perfections ; ſoit Dieu dans les créatures, en tant qu'il en eſt la fin, le principe, l'archétype.

Je le conçois dans cet heureux état comme un homme placé au milieu d'un très grand jardin rempli de fleurs. Cet homme ne peut les regarder toutes à la fois, il peut le faire ſucceſſivement ; mais de quelque côté que cet homme tourne les yeux, ils ne tomberont toujours que ſur des fleurs. Telle étoit cette ame ſi univerſellement juſte par rapport à ſes réflexions actuelles, enſorte qu'au milieu de cette multitude de délices toutes céleſtes que lui préſentoit ſa juſtice, elle étoit en même temps, & dans une eſpece de raviſſement univerſel, puis qu'elle trouvoit en tout de ſaints plaiſirs qui l'élevoient à Dieu, & dans un pouvoir parfait d'appliquer ſon attention actuelle ſur telle ou telle partie de ſa juſtice, puis qu'elle dominoit univerſellement ſur elle même. CHAP. IV. ART. III.

IV.

Ce pouvoir ſupérieur qu'avoit l'homme innocent de diſpoſer ſi abſolument de ſes réflexions actuelles & bornées, nous conduit encore bien plus loin, ſi nous en approfondiſſons toute l'étendue.

Ceci eſt plus important, & c'eſt en quoi conſiſte proprement le nœud de la difficulté.

Dans l'état où nous ſommes, nos mouvemens indélibérés portent avec eux mêmes une penſée & une réflexion : réflexion indélibérée comme eux. En cela les mouvemens indélibérés de la grace ſont ſemblables à ceux de la concupiſcence : & il convenoit que le remede fût proportionné au mal. A la vérité ces mouvemens ont beau ſe préſenter à nous, nous pouvons toujours conſentir, ou ne pas conſentir, tant à ceux de la grace qu'à ceux de la concupiſcence ; nous avons même un certain pouvoir ſur les traces de notre cerveau, & par là nous pouvons, juſqu'à un certain point, faire en ſorte que ces mouvemens indélibérés ceſſent d'être en nous ; mais ce n'eſt pas là ce dont il s'agit maintenant : le voici :

Ces mouvemens indélibérés, lors même que nous n'y conſentons pas, nous portent vers leur objet ; ils nous excitent, & nous ſollicitent. Ces mouvemens d'amour indélibérés ſont donc des attraits.

Poſé que ces attraits ſoient en nous,

nous

Sect. V. nous ne pouvons pas ne pas appercevoir, que nous ſommes actuellement attirés à ce dont ils ſont les attraits. Poſé que l'attrait pour la vengeance ſoit en moi, je puis bien y réſiſter, cela eſt ſûr; mais j'apperçois néceſſairement que je ſuis attiré à la vengeance. Quand je ſens le plaiſir de manger une pêche, je puis bien conſentir, ou ne pas conſentir à ce plaiſir: mais je ne puis pas faire en ſorte que cet attrait pour la pêche, ceſſe d'être un attrait & un plaiſir, qui me porte vers la pêche. Quand je ſens de même une ſainte delectation qui m'attire vers Dieu, je puis la deſavouer ou ne la pas deſavouer; mais je ne puis pas faire en ſorte que cet attrait qui me porte à Dieu, ne me porte pas à Dieu, c'eſt-à-dire en un mot que, poſé que je ſente ces attraits indélibérés, je puis bien y réſiſter, mais je ne puis m'empêcher de me ſentir actuellement attiré vers l'objet vers lequel ils me portent.

L'homme innocent, maître au point qu'il l'étoit de ſes réfléxions actuelles, pouvoit non ſeulement comme nous, lorſqu'il avoit un attrait, s'empêcher d'y conſentir, mais s'empêcher même de ſe ſentir actuellement attiré vers cet objet. Ceci paroîtroit incroiable à ne le regarder que par la ſurface.

## V.

L'amour qui réſidoit habituellement dans le cœur de l'homme innocent, avoit beaucoup plus d'étendue qu'il n'en pouvoit embraſſer diſtinctement par une réfléxion actuelle.

Cet amour s'étendoit à Dieu, aux perfections divines; il s'étendoit même aux créatures comme à des ouvrages de Dieu, & enfin à l'homme lui même.

Tout amour fait plaiſir par lui même, & peut être encore revétu de beaucoup de ſentimens de plaiſirs.

Tout cet amour faiſoit donc plaiſir à Adam, & chaque portion en particulier lui faiſoit auſſi plaiſir; mais borné comme il étoit dans ſes réfléxions actuelles, il n'en pouvoit goûter à la fois qu'une certaine meſure, parce qu'il ne pouvoit s'appliquer à la fois qu'à une portion de cet amour.

Pour s'appliquer à l'une de ces portions plutôt qu'à l'autre, il falloit qu'il le voulût & qu'il y conſentît, chacune de ces portions lui faiſant plaiſir, auſſi bien que toutes en général. C'étoit donc un attrait auſſi univerſel que l'étoit ſa juſtice; mais un attrait qui le laiſſoit dans une parfaite égalité de choiſir le côté auquel il voudroit appliquer ſa réfléxion actuelle.

Il n'y avoit point d'autres attraits dans l'état d'innocence, que des attraits pour la vertu, & qui portoient à Dieu. Tout attrait pour le vice, toute tentation intérieure doit être, ſelon les principes de S. Auguſtin, bannie pour toujours de cet état. Mais en revanche tous les degrés d'être de l'ame d'Adam unis, comme ils l'étoient, & aiant rapport avec ſa juſtice, le portoient tous à Dieu. Toutefois quoique l'homme fût porté vers Dieu, par toutes les parties de ſon être, il ne ſe ſentoit pas actuellement & diſtinctement porté vers Dieu par tous ces endroits. Car pour ſe ſentir actuellement attiré vers un objet, il faut actuellement l'appercevoir: or l'homme innocent, parce que ſa réfléxion actuelle étoit bornée, n'appercevoit pas actuellement d'une maniere diſtincte toutes ces choſes; par conſéquent actuellement il ne ſe ſentoit pas attiré diſtinctement vers Dieu par toutes les parties de ſon être.

## VI.

Non ſeulement il ne ſe ſentoit pas attiré vers Dieu actuellement par toutes les parties de ſon être; mais même il pouvoit faire en ſorte de ne pas ſe ſentir actuelle-

ment

ment attiré vers Dieu par telle portion déterminée & particuliere.

Je prens un exemple, & je prens pour exemple l'amour de lui même & de ſon excellence. Adam s'aimoit lui même, mais il s'aimoit ſaintement, & il s'aima toujours ainſi, tandis qu'il continua de s'aimer en Dieu & pour Dieu, c'eſt-à-dire d'aimer la connoiſſance & l'amour de Dieu qui étoit en lui : l'amour de ſoi même tel qu'il étoit réellement en Adam, portoit donc Adam à s'aimer lui même pour Dieu, & en Dieu.

Mais dans cet amour je découvre deux rapports, le prémier eſt de s'aimer ſoi-même, le ſecond eſt de le faire pour Dieu. Adam aiant une réfléxion bornée pouvoit ſéparer par préciſion ces deux rapports, & conſidérer l'un ſans conſidérer l'autre. Suppoſé qu'Adam conſidérât l'amour de ſoi-même, ſans conſidérer le rapport de cet amour avec l'amour de Dieu, il ne ſe ſentoit plus actuellement attiré vers Dieu pour l'amour de lui même, quoique réellement & véritablement l'amour de ſoi-même en Adam, portât Adam vers Dieu. Je prouve cette propoſition. Afin qu'Adam fût actuellement porté vers Dieu par l'amour de lui même, il faudroit qu'actuellement il apperçût le rapport de l'amour de lui meme, avec l'amour de Dieu: or Adam pouvoit actuellement ceſſer d'appercevoir le rapport de l'amour de lui même avec l'amour de Dieu; parce qu'il pouvoit diſpoſer abſolument de toutes ſes réfléxions: par conſéquent, quoique l'amour de ſoi même attirât réellement Adam vers Dieu, il pouvoit faire en ſorte de ne pas ſe trouver actuellement attiré vers Dieu par cet amour; & pour lors Adam n'étoit plus attiré par là qu'à s'aimer lui même.

## VII.

J'en dis autant de l'amour de l'indépendance qui étoit en Adam. Adam aimoit Dieu, l'amour de Dieu renferme toutes les perfections divines, & par conſéquent celui de l'indépendance. Il eſt vrai que c'étoit l'amour de l'indépendance de Dieu; mais Adam, par préciſion, pouvoit penſer à l'indépendance, ſans penſer au rapport qu'elle avoit avec Dieu, qui eſt le ſeul être qui puiſſe être indépendant, & par là aimer l'indépendance ſans l'aimer en Dieu. Quand j'honore l'officier d'un prince, ſi je le conſidere comme l'officier d'un prince, pour lors l'honneur que je lui rends ſe rapporte au prince; mais quand je l'honore ſans le conſidérer ſous ce rapport, & ſeulement comme un homme, ce n'eſt plus le prince que j'honore en ſa perſonne. CHAP. IV. ART. III.

Ces rapports peuvent être ſéparés par la réfléxion de l'eſprit, & c'eſt ce que pouvoit Adam d'une maniere bien plus abſolue que nous.

## VIII.

Si Adam avoit aſſez d'empire ſur lui même pour pouvoir s'empêcher de ſe ſentir actuellement attiré vers Dieu, quoique tout ce qui étoit en lui, le portât à Dieu, il eſt viſible que ſes attraits étoient ſoumis à ſa volonté, en ſorte qu'il ſe ſentoit attiré vers Dieu, quand il le vouloit, & qu'il ne ſe ſentoit pas attiré vers Dieu quand il ne le vouloit pas. Or nous n'avons pas le même pouvoir, quand nous avons des attraits indélibérés, nous pouvons n'y pas conſentir; nous pouvons même, juſqu'à un certain point, les faire ceſſer, mais nous ne pouvons faire qu'un attrait indélibéré vers tel objet, ceſſe d'attirer vers cet objet.

Ces attraits de l'homme innocent, je les appelle une motion morale, par rapport au choix de telle ou telle réfléxion actuelle.

Adam avoit donc une motion morale; il étoit attiré, mais il diſpoſoit de ſes attraits

Sect. V. traits à ſon gré ; nous ſommes auſſi attirés, nous pouvons conſentir ou ne pas conſentir à ces attraits, mais nous ne pouvons pas faire que ces attraits, ſuppoſé que nous les aions, ne nous attirent vers un tel objet déterminément.

La motion morale qu'avoit Adam, n'étoit point prédéterminante dans le genre moral. Car cette motion n'étoit point prédéterminante à tel objet, ſi elle étoit ſoumiſe à la volonté d'Adam, de maniere qu'il ne dépendît que de la volonté d'Adam de faire enſorte que tel attrait ne l'attirât pas vers tel objet, mais vers un autre : or c'eſt ce que nous venons de montrer. J'appellerai donc, pour m'exprimer, cette motion, indifférente. J'uſe de ce terme, en fixant ſa notion, & non pas en y attachant je ne ſai quelle idée inintelligible.

## IX.

Une telle motion morale laiſſoit Adam dans l'équilibre. Mais ne nous abuſons point ſur le principe de cet équilibre : il ne venoit point de ce qu'Adam eût des plaiſirs & des attraits égaux, ſoit pour la vertu, ſoit pour le vice ; il n'en avoit aucun pour ce dernier : il ne venoit point non plus de ce qu'Adam n'eût aucun attrait & aucun plaiſir, ni pour le vice, ni pour la vertu ; il en avoit pour la vertu plus que nous ne pouvons l'exprimer : mais ces attraits pour la vertu le laiſſoient dans l'équilibre, parceque d'un côté il pouvoit faire en ſorte, en tournant ſes réflexions d'une certaine maniere, de ne point ſe ſentir actuellement attiré vers Dieu, par ce qui étoit réellement un attrait vers Dieu ; & que d'un autre côté, il avoit un pouvoir d'équilibre de tourner, comme il le vouloit, ſes réfléxions actuelles ſur tout ce qui étoit en lui.

D'ailleurs ou ces attraits le laiſſoient en équilibre, ou ils l'inclinoient infailliblement : or ils ne l'inclinoient point à tel conſentement plutôt qu'à tel autre, ſi au contraire il ne dépendoit que de la volonté d'Adam, ou de ſe laiſſer attirer vers Dieu par ces attraits, en réfléchiſſant ſur eux ſelon toute leur étendue, ou de ne ſe point laiſſer attirer vers Dieu par ces attraits, en les bornant & en ceſſant de réfléchir actuellement ſur tous leurs rapports.

## X.

Cela poſé il n'eſt pas difficile de concevoir comment Adam a pu pécher : tout ceci peut s'appliquer aux Anges.

Adam apperçut d'abord d'une vue générale & confuſe toutes les parties de ſa juſtice : enſuite pour les conſidérer diſtinctement, il s'appliqua à une de ces parties en particulier : il conſidéra, je le ſuppoſe, l'amour de lui même ; il penſa donc à l'amour de ſon être : mais comme l'amour de ſon être, tel qu'il étoit dans ſon cœur, le portoit à s'aimer lui même, & à s'aimer en Dieu & pour Dieu ; pour enviſager encore plus préciſément l'amour de lui même, il détourna ſon attention de deſſus ce dernier rapport, & il ne penſa plus à cet amour, qu'autant que cet amour le portoit à s'aimer lui même.

Il faut remarquer que tout ce qui étoit en Adam lui faiſoit plaiſir, mais qu'Adam aiant une attention bornée, ne pouvoit goûter diſtinctement tous ces plaiſirs à la fois. L'amour de ſoi même, conſidéré même dans cette abſtraction, faiſoit toujours plaiſir à Adam, & comme il ne goûtoit à la fois qu'une certaine meſure diſtincte de plaiſir, cet amour lui faiſoit autant de plaiſir qu'il avoit coutume d'en goûter ainſi à la fois ; Adam faiſant cette réfléxion, & ne faiſant point réfléxion ſur mille autres conſidérations qui auroient pu le préſerver du péché, conſentit à ne plus s'aimer que ſéparément de Dieu, à s'aimer

mer comme ſe ſuffiſant à lui même, à ſe contenter de cet amour de lui même, & ne plus ſe ſoucier de l'amour de Dieu.

Or la ſource de ce péché eſt, qu'aiant borné vers lui même une impreſſion qui le portoit vers Dieu, aiant détourné ſa vue de toute autre conſidération, il regarda comme égal, & comme choſe également capable de le rendre heureux, de s'aimer ſoi même, ſans rapport à Dieu, ou de s'aimer ſoi même pour Dieu. On peut le comparer à un homme qui préſideroit à un grand concert d'inſtrumens & de voix, & qui ne pouvant pas goûter tout à la fois le plaiſir diſtinct de chacun de ces ſons, les feroit taire tous à l'inſtant pour n'écouter qu'une voix, & qui charmé de ſa douceur, négligeroit les autres, & ſe contenteroit d'entendre celle-là. C'eſt ce qu'a fait Adam par rapport à l'amour de lui même: il n'a pas voulu conſentir à cet amour, comme faiſant partie de l'harmonie toute ſpirituelle de ſon ame. Il a conſenti à cet amour ſeul, & en tant que ſéparé de l'amour de Dieu, qui le tenoit dans ſon ordre & dans ſa proportion. Ainſi Adam a abuſé de l'amour de lui même, & du ſaint attrait qui le portoit à s'aimer en Dieu & pour Dieu, en ſéparant par abſtraction de l'amour de lui même, le rapport qu'il avoit vers Dieu, & conſentant à ſe contenter d'un tel amour.

C'eſt une maniere dont Adam a pu pécher; on peut en concevoir d'autres encore; j'ai pris celle là, parce qu'elle convient mieux au prémier Ange, dans lequel il n'y a aucune tentation extérieure; dans Adam il faut ajouter la tentation, & la faire entrer dans ſon péché.

X I.

De tels attraits en Adam n'étoient donc point prédéterminans dans le genre moral, ni ſuivis infailliblement de tel ou tel conſentement. L'amour de lui même le portoit à Dieu: cependant l'amour de lui même n'étoit point ſuivi infailliblement d'un ſaint conſentement, ou d'un mauvais; parce qu'Adam, poſé même qu'il eût de tels attraits, pouvoit s'empêcher de ſe ſentir attiré vers Dieu, ou vers lui même, à cauſe du grand empire qu'il avoit ſur ſon attention actuelle: au lieu qu'à préſent nos attraits ſont indélibérés, ils portent avec eux certaines penſées indélibérées, & poſé que nous aions un attrait de la concupiſcence, nous pouvons y réſiſter, mais nous ne pouvons pas nous empêcher de nous ſentir attirés vers tel objet déterminé. Or nous conſentons infailliblement, lorſque ces attraits qui ſont des mouvemens d'amour, ſe trouvent actuellement les plus forts, & qu'il n'y a point d'amour aſſez fort pour les ſurmonter. CHAP. IV. ART. III.

Après cette diſcuſſion il eſt aiſé de fixer nos idées ſur cette matiere.

PROPOSITION I.

Dans l'état d'innocence il y avoit une motion morale indifférente & une prémotion phyſique.

Qu'il y eût une motion morale indifférente, c'eſt ce que nous venons de prouver; & qu'il y eût néanmoins une prémotion phyſique, c'eſt ce qu'il s'agit d'expliquer maintenant; & cette explication ſe préſente d'elle même.

Deux choſes entroient dans l'action de l'homme innocent.

Prémierement, cette juſtice originelle, c'eſt-à-dire, le ſaint amour que Dieu lui avoit donné en le créant.

Secondement, le conſentement actuel à s'appliquer à telle ou telle portion de cet amour, ne pouvant pas à la fois penſer diſtinctement à tout.

Lorſqu'Adam agiſſoit, il s'appliquoit à quelque portion, pour ainſi dire, de

Sect. V. cette justice ; il est vrai qu'il pouvoit s'appliquer à sa justice en général, mais comme il ne pouvoit la considérer tout à la fois que d'une maniere générale & confuse, alors même l'on peut dire en un sens, que ce n'étoit qu'une portion de ce qui étoit en lui même qu'il appercevoit. Cette portion d'amour à laquelle s'appliquoit Adam, entroit dans son action, aussi bien que la volonté actuelle de s'y appliquer.

Mais entre ces deux choses il y a cette différence, que l'amour habituel qui étoit dans le cœur d'Adam, n'étoit pas cause qu'Adam s'appliquoit à telle plutôt qu'à telle portion de cet amour ; mais que c'étoit la volonté actuelle de s'appliquer à telle portion de cet amour qui en faisoit la décision.

Or Dieu par une operation physique prédéterminante opéroit ces deux choses.

Prémierement, il avoit formé dans le cœur d'Adam cette justice originelle au moment même de sa création, & il continuoit de la lui conserver dans tous les momens de sa vie.

Secondement, il opéroit le consentement actuel & la volonté par laquelle Adam se déterminoit à s'appliquer à telle ou telle portion de ce qui étoit en lui. Car ce consentement & cette volonté actuelle est un être, c'est quelque chose de positif que l'on conçoit, outre ce bon amour, aux différentes portions duquel il étoit égal à Adam de s'appliquer : ç'a été même cette volonté actuelle qui a fait le discernement des créatures innocentes qui ont persévéré de celles qui sont tombées. Or plusieurs des preuves que nous avons apportées, & que nous apporterons encore, prouvent invinciblement, que pour opérer une telle volonté, la créature avoit besoin de la prémotion physique.

### Proposition II.

Par là nous pouvons découvrir la différence & la conformité des deux états.

La conformité consiste en ce que dans l'un & dans l'autre état la prémotion physique est nécessaire pour toutes les actions des hommes : dans l'un & dans l'autre état la créature n'a point cet équilibre exclusif de toute opération de Dieu qui la fasse déterminer.

### Proposition III.

Voici quelques différences. Dans l'état d'innocence, l'homme avoit toujours une sorte d'équilibre pour le consentement actuel qu'il donnoit à persévérer dans l'amour de la fin derniere. Cet équilibre est un équilibre exclusif d'un mouvement de l'ame antérieur à la délibération qui ait la force de la faire pencher, s'il n'est surmonté par un amour plus fort. Dans l'état d'innocence l'homme ne s'inclinoit d'un côté plutôt que d'un autre, que par une volonté ou volition pleinement délibérée ; & avant que l'homme l'eût formée, cette volonté, il n'y avoit aucun mouvement indélibéré qui l'inclinât plutôt vers un côté que vers l'autre. Dans l'état de nature tombée, il y a des mouvemens d'amour qui préviennent notre délibération présente & actuelle, & qui nous font agir infailliblement d'une certaine maniere, s'ils ne sont surmontés par un amour contraire.

### Proposition IV.

Nous ne connoissons pas quel étoit le degré d'amour divin que Dieu avoit formé dans le cœur d'Adam ; mais ce que nous connoissons certainement, c'est que quelque petit qu'eût été ce degré, il ne lui en falloit pas davantage pour agir. Extenuez tant qu'il vous plaira l'amour dans une créature innocente, mettez le au plus bas

bas étage & au dernier degré, ſi toutefois il eſt poſſible de trouver un terme ſoit en deſcendant, ſoit en remontant, auquel la toute-puiſſance de Dieu ſoit bornée. Avec ce degré, ſi petit qu'on le concoive, il n'en faudra pas davantage à une créature innocente, pour pratiquer toutes les vertus de ſon état, & pour perſévérer dans la juſtice. Elle ſera pour toutes ſes actions dans cet équilibre que nous venons de décrire : car une balance peut être en équilibre, ſoit qu'on mette le plus petit poids dans l'un & l'autre baſſin, ſoit qu'on y mette le plus grand.

Dans l'état de nature tombée, il n'en eſt pas de même. Les forces de la grace doivent être *relativement* ſupérieures à celles de la concupiſcence pour être ſuivies de l'effet. Il s'agit de remporter la victoire ſur la cupidité, & pour cela il faut être plus fort qu'elle.

Si dans cet état-ci il n'y avoit point d'amour contraire à l'amour de Dieu, avec le plus petit degré d'amour de Dieu l'on agiroit : mais il y a un amour contraire dans le cœur qui ſe réveille, lorſqu'il eſt queſtion d'agir : ainſi afin de convertir un cœur, il faut y répandre un amour plus fort que l'amour déréglé qui y domine ; & pour faire une bonne action, il faut inſpirer un mouvement d'amour plus fort que le mouvement de cupidité qui ſe réveille pour cette action.

Lors donc qu'il s'agit de faire une bonne œuvre à laquelle la cupidité s'oppoſe par quatre degrés, un ſeul degré du bon amour ne la fera pas accomplir : il donnera un pouvoir véritable, comme nous l'expliquerons en ſon lieu, mais il ne donnera pas l'action même ; & ſi la cupidité qui s'oppoſe à cette bonne œuvre, ſe réveille avec plus de violence, il faudra auſſi que le bon amour, pour la ſurmonter, ait plus de degrés.

C'eſt pourquoi le même ſecours avec lequel une perſonne en qui il ſe trouve moins de cupidité, feroit une bonne œuvre & perſévéreroit, demeurera ſans effet dans une autre en qui il ſe trouve actuellement plus de cupidité à combattre. A plus forte raiſon le même ſecours avec lequel une créature innocente auroit perſévéré, ne fera pas perſévérer une créature, en qui il ſe trouve de la concupiſcence. CHAP. IV. ART. III.

Si petite que ſoit une grace dans une créature innocente, comme il n'y a point en elle d'obſtacle à vaincre, il ne lui en faudra pas davantage pour agir : au lieu que dans une créature qui a une concupiſcence, comme il y a un obſtacle à vaincre, il faut pour agir que la grace ſoit aſſez forte pour vaincre cet obſtacle.

C'eſt ce que S. Auguſtin nous enſeigne d'une maniere très-claire & très-préciſe, comme nous le verrons dans la ſuite ; & c'eſt auſſi ce qui met une grande différence entre la grace des deux états, en ce qu'il n'étoit point néceſſaire que la grace de l'état d'innocence eût un certain degré de force pour être ſuivie de ſon effet ; au lieu que celle de l'état de nature tombée, pour nous faire opérer le bien, doit avoir un degré ſupérieur au mouvement actuel de la cupidité.

### PROPOSITION V.

Dans l'état d'innocence ce n'étoit que par un ſeul titre que nous avions beſoin d'un ſecours prédéterminant, ſavoir le titre de dépendance qui eſt dans toute créature par rapport à Dieu : au lieu que dans l'état de nature tombée, c'eſt par un double titre que nous en avons beſoin ; un titre de dépendance, & un titre de foibleſſe. Non ſeulement nous n'avons que ce que Dieu nous a donné, mais nous avons même perdu par notre péché ce qu'il avoit donné : non ſeulement nous ne poſſédons plus l'héritage de nos peres, mais

Sect. V. nous avons des ennemis qui s'en sont emparés, & qui tournent au tour de nous pour nous devorer : ainsi c'est par un double titre que dans cet état-ci nous avons besoin de secours pour nous rétablir dans la vertu, & nous y faire persévérer.

## ARTICLE IV.

### *La maniere dont l'homme a péché dans l'état d'innocence.*

Pour une plus grande explication de cette matiere, il faut ajouter encore quelque chose sur le péché d'Adam, quoique l'article précédent suffise pour nous en donner une idée.

### PROPOSITION I.

Adam n'a point péché par des attraits intérieurs qui l'aient excité au mal : on l'a montré ailleurs, que l'homme innocent n'avoit aucune tentation intérieure, & qu'au contraire tous ses mouvemens, toutes les parties de son être le portoient à Dieu.

Adam a pu être tenté à l'extérieur par l'instigation du Démon ; mais il n'a pu l'être par des tentations intérieures : la différence en est évidente. Si l'homme avoit eu des tentations intérieures, c'est-à-dire, quelque partie de son être qui l'eût porté au mal, on auroit sujet d'imputer à Dieu même (ce qui est horrible) de telles tentations ; parce que faisant parties de son être, il seroit naturel de les imputer à celui qui en est l'auteur ; au lieu qu'on ne peut point imputer à Dieu les tentations qui sont venues à Adam de la part du Démon.

Il est vrai que le Démon ne pouvoit pas parler à l'homme sans l'entremise de Dieu, parce que de tous les êtres extérieurs, il n'y a que Dieu seul qui opere immédiatement sur les esprits : mais en cela Dieu n'opere que comme une cause universelle & déterminée, qui s'est fait une loi de transmettre à un esprit les pensées qu'un autre esprit voudroit lui communiquer, afin de former par là une société & un commerce entre les esprits. Or on n'impute point à Dieu ce qu'il fait en qualité de cause générale & déterminée, en un mot ce qu'il ne fait point en son nom. Ainsi quoiqu'Adam ait eu des tentations extérieures, Dieu n'est point tentateur ; au lieu qu'on ne pourroit pas dire la même chose touchant les tentations intérieures.

Adam n'aiant donc eu aucun de ces mauvais attraits, on ne peut point dire qu'il ait péché par cet endroit.

### PROPOSITION II.

Adam n'a pu pécher que par une distraction. Il est aisé de déduire cette proposition de plusieurs vérités déjà prouvées.

Tous les attraits d'Adam le portoient par eux mêmes ou à Dieu en lui même, ou à Dieu dans les créatures. Si donc Adam avoit consenti à ces attraits de la maniere que ces attraits se trouvoient en lui, il auroit toujours consenti à la justice, & n'auroit jamais péché ; il n'a péché qu'en partageant, pour ainsi dire, ces attraits ; mais comment a-t-il pu le faire, si ce n'est par distraction, c'est-à-dire, en ce que certains attraits aiant plusieurs rapports, rapports vers Dieu, rapports vers les créatures, il a cessé de considérer le rapport que ces attraits avoient vers Dieu, & n'a voulu faire attention qu'à celui qu'ils avoient vers les créatures. Adam s'est donc distrait volontairement, & ce n'est qu'à la faveur de cette distraction volontaire qu'il a péché.

PRO-

### PROPOSITION III.

Le péché du prémier homme conſiſte dans un amour.

On a montré dans l'article précédent, qu'Adam avoit péché en conſentant actuellement à s'aimer ſoi même, ſans s'aimer en Dieu & pour Dieu ; mais afin de ne point prendre le change ſur une matiere ſi délicate, il faut remarquer qu'on peut conſentir en deux manieres à s'aimer ſoi même.

1. Si l'on conſent actuellement à aimer ſon être comme un être qui réellement n'eſt aimable qu'en Dieu ; mais que ne penſant pas actuellement à Dieu, on ne conſente pas actuellement à s'aimer pour Dieu, quoiqu'on ſoit diſpoſé à y conſentir, ſi l'on y penſoit.

2. Si l'on conſent actuellement à aimer ſon être comme un être aimable par ſoi même, comme un être qu'on veut aimer ſéparément, en ſorte qu'on aime l'amour de ſon être, indépendamment de l'amour de Dieu. Or c'eſt dans cette ſeconde maniere de s'aimer ſoi même que conſiſte le péché d'Adam : & véritablement c'eſt un grand déréglement de s'aimer ainſi ; car c'eſt s'aimer comme ſa propre fin, c'eſt s'aimer comme un être indépendant de Dieu même, c'eſt chercher ſa perfection & ſon bonheur ailleurs que dans celui qui en eſt la véritable cauſe.

C'eſt pourtant à ce point qu'Adam eſt parvenu par un ſimple défaut. Car Adam aiant fait une abſtraction d'eſprit, & aiant conſidéré l'amour qu'il avoit pour lui même, ſans conſidérer l'union & le rapport de cet amour avec celui de Dieu, il ne laiſſa pas de trouver du plaiſir dans cet amour de lui même ainſi conſideré ; car tout amour fait plaiſir, & même comme ſon être étoit fort parfait, on ne peut pas douter que l'amour de lui même ne lui fit un grand plaiſir. D'un autre côté Adam ne penſa point au rapport & à la dépendance que l'amour de Dieu avoit avec l'amour de lui même ; il ne fit point attention que tous les êtres créés, ſi parfaits qu'ils puiſſent être, ne ſont aimables qu'en Dieu ; que ſe regarder ſéparément de Dieu, & comme faiſant un tout à part & indépendant, & s'aimer ainſi, c'étoit ſe plonger dans l'aveuglement & la miſere : au contraire même il écouta la voix du Démon qui lui fit eſpérer un grand bonheur s'il ſe cherchoit ailleurs qu'en Dieu. Telle fut la ſituation d'Adam ; ne faiſant donc point attention à toutes ces conſidérations qui l'auroient pu préſerver du péché, & voiant d'un autre côté que l'amour de ſon être, qu'il avoit ſéparé par abſtraction de l'amour de Dieu, lui faiſoit encore plaiſir, quoiqu'il le conſidérât ainſi ſéparément, il conſentit à s'aimer ſéparément, à s'aimer ſeul, il ſe contenta du plaiſir qu'il trouvoit à s'aimer lui même, & s'étant conſidéré par abſtraction comme ſéparé de Dieu, il voulut être tel réellement, & s'aima de cette maniere.

Mais, dira-t-on, comment donna-t-il ſon conſentement à s'aimer ſéparément de Dieu, puiſqu'en s'aimant ainſi il avoit certainement moins de plaiſir qu'en s'aimant en Dieu, & en aimant Dieu ? Il eſt vrai que l'amour qu'Adam avoit pour Dieu, que cette juſtice univerſelle qui régnoit en lui, étoit un plaiſir plus conſidérable, qu'une portion, pour ainſi dire, de ce plaiſir.

Mais quoi qu'Adam eût un plaiſir très grand & auſſi étendu que ſes amours & ſa juſtice, néanmoins il ne pouvoit pas goûter tout à la fois diſtinctement tout ce plaiſir. On ne goûte diſtinctement le plaiſir d'aimer, qu'autant qu'on fait attention que l'on aime, & Adam avoit une attention diſtincte & actuelle aſſez bornée.

Je

Sect. V. Je suppose qu'Adam n'avoit une attention actuelle & distincte que de trois degrés ; je parle ainsi pour éclaircir davantage mes idées. Quoi qu'Adam eût, par exemple, 50. degrés d'amour, qui s'étendoient sur Dieu, sur ses perfections en particuliers, sur Dieu en tant qu'auteur des créatures ; en tant que principe du propre être d'Adam, Adam ne pouvoit pas à la fois goûter distinctement le plaisir de tous ces amours ; il n'en pouvoit goûter à la fois distinctement que 3. degrés, puisqu'il ne pouvoit faire attention qu'à un objet de 3. degrés.

Adam dans le moment de son péché ne fit attention que sur l'amour qu'il avoit pour lui même, &, en faisant une abstraction, il cessa de considérer dans l'amour de lui même, le rapport que cet amour avoit avec Dieu : il trouva du plaisir dans l'amour de lui même ainsi considéré ; je suppose qu'il y trouva trois degrés de plaisir : cette considération occupa ses 3. degrés d'attention distincte & particuliere ; & voici le raisonnement qu'on peut faire en se mettant à la place d'Adam. De quelque côté que je tourne mes réflexions, je ne saurois gouter à la fois distinctement dans un même moment un plaisir plus grand que de 3. degrés, l'amour de moi même, séparé de l'amour de Dieu, me fait un plaisir de 3. degrés, je n'ai donc qu'à me contenter de m'aimer moi même, sans m'embarrasser d'avantage de m'aimer en Dieu, & même d'aimer Dieu.

Ce raisonnement est bien faux, néanmoins il a une couleur de vrai-semblance, parce qu'Adam de quelque côté qu'il se tournât, ne pouvoit goûter distinctement dans chaque moment que 3. degrés de plaisir, à moins que Dieu ne lui voulût augmenter sa réflexion distincte actuelle. Adam fit attention à cela, & ne fit point attention au faux de son raisonnement ; il ne considéra point toutes ces graces, ces lumieres, en un mot ces 50. degrés de plaisir que l'amour de Dieu formoit dans son cœur, amour qu'il gouteroit tout à la fois, lors qu'il auroit quitté l'état de voyageur, qu'il gouteroit avec un surcroît & une plénitude inestimable de béatitude : il ne considéra point que le plaisir qu'il goûtoit de s'aimer lui même, se rapportoit à Dieu comme à sa fin ; que dès qu'il voudroit s'aimer comme indépendant de Dieu, il perdroit tout ; qu'il perdroit cette justice universelle, ce saint amour, ces plaisirs célestes qui inondoient son ame ; & que, loin de se suffire à lui même & d'acquérir un surcroît de bonheur, en s'aimant, pour ainsi dire, hors de Dieu, il mériteroit de tomber dans la derniere misere, & dans la privation de la justice ; puisqu'au lieu de s'attacher à Dieu, qui en est la source, il seroit borné à la créature qui n'est que néant. Adam ne fit point toutes ces réfléxions, il se détermina à aimer son être, sans l'aimer pour Dieu.

Je reviens à ma proposition. Ces 3. degrés de réfléxion actuelle distincte, & le consentement qui la suit, Adam pouvoit les emploier en deux manieres, même à l'égard de l'amour de soi même.

1. Il pouvoit les emploier à l'amour de son être, en pensant en général que cet amour étoit une portion & une dépendance de la justice qui étoit en lui, & voulant s'y appliquer ainsi, sans néanmoins penser distinctement à l'amour de Dieu. Car souvenons-nous de ce qui a été dit ailleurs, qu'Adam étoit comme un homme qui a un très-grand tableau devant les yeux, & qui ne peut en voir distinctement en même temps qu'une partie. Cet homme apperçoit en même temps deux choses, & le tableau en général d'une maniere confuse, &, par une attention distincte, il en apperçoit une telle portion

en

en particulier : dans cette diſpoſition, lorſqu'il s'applique à certain perſonnage de ce tableau, il s'y applique comme à une portion du tableau. Adam pouvoit faire de même ; mais en cela il n'auroit point péché, car il eſt viſible qu'il n'auroit point conſenti à l'amour de ſon être que comme à une portion de ſa juſtice, & qu'ainſi il ne ſe ſeroit aimé réellement que pour Dieu & dans l'ordre.

2. Adam pouvoit emploier ces trois degrés de réfléxion, ſon conſentement actuel à l'amour de ſon être, en penſant qu'il ſeroit auſſi heureux s'il s'aimoit ſeul & ſéparé de Dieu, c'eſt-à-dire, s'il s'aimoit ſans s'aimer pour Dieu, que s'il s'aimoit pour Dieu : voilà le péché.

Et ce péché conſiſte à vouloir s'aimer, ſans s'aimer pour Dieu, ſachant bien qu'il s'aimoit ainſi.

Par là on peut montrer que la malice de ce péché conſiſte dans un ſimple défaut ; car s'il eût voulu l'amour de ſon être, & de plus l'amour de Dieu, il n'auroit point péché. Il a donc péché parce qu'il a voulu s'aimer, & qu'il a manqué à vouloir s'aimer pour Dieu, connoiſſant fort bien qu'il s'aimoit ainſi ; car l'aiant connu, il eſt viſible qu'il s'eſt aimé formellement ſous cette conſidération, c'eſt-à-dire, qu'il s'eſt aimé comme ſeul, & ſans s'aimer pour Dieu.

Après tout, ſelon les principes de S. Auguſtin, principes ſi conformes à la raiſon, la malice du péché n'eſt point un être poſitif, c'eſt un néant, une privation, un défaut.

## PROPOSITION IV.

Examinons ſi Adam a pu légitimement s'excuſer de ſon péché.

L'homme innocent étoit porté au bien par toutes les parties de ſon être, & n'a péché, que parce qu'il a borné vers lui même un attrait qui le portoit vers Dieu, qu'il s'eſt empêché de ſentir cet attrait dans toute ſon étendue, en ſe diſtraiant volontairement ; & dans le temps même qu'il s'eſt diſtrait, & qu'il n'a point fait de réfléxion diſtincte ſur ce qui l'auroit détourné du péché, il a toujours connû en général & confuſément qu'il avoit un pouvoir entier & parfait de réfléchir ſur tout ce qui étoit en lui.

S'excuſer d'un péché, c'eſt en décharger ſa volonté, & en rejetter la faute ſur quelqu'autre choſe. Voions donc ſi Adam a eu un juſte ſujet de le faire.

Je ne parle point de tout ce qui avoit précédé le moment de ſon péché, tant de graces, tant de communications céleſtes, des lumieres ſi vives & ſi étendues, un amour pour Dieu ſi doux & ſi puiſſant, une paix, une joie, un bonheur, une juſtice ſi univerſelle &c. toutes conſidérations néanmoins qui font ſentir le tort d'Adam ; parce que c'eſt une ingratitude très criminelle d'oublier Dieu un moment, après avoir tant reçu de lui. Je me borne à l'action même de ſon péché, & je demande ſur quoi ſa volonté pourra-t-elle, avec quelque couleur, en rejetter la faute. Sur le corps ? Mais il étoit pleinement ſoumis à l'ame : la volonté étoit la maîtreſſe de conſentir ou de ne pas conſentir à ces impreſſions, comme elle l'eſt encore maintenant ; mais de plus elle étoit la maîtreſſe de les reſſentir, ou de ne les pas reſſentir ; d'ailleurs toutes ces impreſſions tendoient à Dieu. Sur les objets ſenſibles ? Mais tout ce qu'il en recevoit lui annonçoit la gloire du Seigneur. Sur ſon entendement ? Mais il lui faiſoit voir Dieu en toutes choſes ; jamais il n'avoit de diſtractions, jamais d'inadvertances que la volonté ne les eût commandées. Sur ſes amours habituels ? Mais ils avoient tous Dieu pour principe & pour fin. Sur le Démon ? Mais ſa volonté portoit en elle même de quoi ſe garantir de ſa ſéduction ;

Sect. V. il n'avoit qu'à réfléchir un moment pour en voir le faux ; & quelle facilité n'avoit-il pas à réfléchir ? Il étoit toujours averti qu'il le pouvoit, & même il étoit ſi maître de ſon eſprit & de ſes ſens, que quoique le Démon lui parlât, il pouvoit s'empêcher de l'entendre, s'il eût voulu, & qu'il ne l'a entendu que parce qu'il a voulu l'entendre. La volonté d'Adam ne peut donc rejetter la faute de ſon péché que ſur elle même ; ainſi il ne lui reſte pas même une ombre d'excuſe.

PROPOSITION V.

On ne peut point dire que ſi la prémotion phyſique étoit donnée pour toutes les actions d'Adam, Dieu ſeroit auteur de ſon péché. Il y a deux choſes dans l'action, par laquelle Adam a péché : quelque choſe de bon & quelque choſe de mauvais ; car Adam a péché, comme on vient de le prouver, par un amour défectueux ; il a conſenti à s'aimer lui même, ſans s'aimer pour Dieu.

Conſentir à s'aimer ſoi même, c'eſt une bonne choſe, c'eſt un être réel & bon ; mais ſans s'aimer pour Dieu, voilà le mal : & le mal eſt une privation de l'amour de Dieu, c'eſt un néant, comme on vient de le dire.

Or qu'a fait la prémotion phyſique dans Adam, elle n'a fait que ce qu'il y a de réel, elle n'a point fait le néant. La prémotion phyſique eſt une action réelle qui doit avoir un effet réel, & qui par conſéquent n'opere point ce qui eſt privation & néant. La prémotion phyſique a opéré en Adam un conſentement à l'amour de ſoi même, & ce conſentement en tout ce qu'il a de réel eſt bon ; il n'eſt mauvais qu'en ce qu'il a de défectueux, c'eſt-à-dire, dans la privation de l'amour de Dieu : or la prémotion phyſique n'a point opéré ce défaut, puiſqu'on ne fait point, qu'on n'opere point, qu'on ne produit point ce qui n'eſt rien.

De là je forme ce raiſonnement qui eſt une vraie démonſtration. Dieu n'eſt point l'auteur du péché d'Adam, ſi de deux choſes qu'il faut diſtinguer dans l'action d'Adam, l'une bonne, & dans laquelle la malice du péché ne conſiſte point, l'autre mauvaiſe dans laquelle cette malice conſiſte, Dieu n'a opéré que la bonne, & n'a point opéré la mauvaiſe. Or des deux choſes qu'il faut diſtinguer dans l'action d'Adam, ce qu'il y a de bon & de réel, & ce qu'il y a de défectueux & de néant, Dieu n'a produit par ſa prémotion que le prémier, il n'a point produit le néant & le défectueux, puiſqu'on ne produit pas le rien ; & produire rien ou ne rien produire, c'eſt la même choſe. Donc on ne peut pas dire que la prémotion phyſique rende Dieu auteur du péché d'Adam.

On dira peut-être qu'au moins Dieu a tenté le prémier Ange, ou le prémier homme, puiſqu'il a mis en lui une opération en conſéquence de laquelle il a péché. Mais tenter c'eſt former dans l'intelligence un attrait qui excite à pécher. Or, comme on l'a dit, Dieu n'a point mis dans Adam aucun attrait qui l'ait excité à pécher : la prémotion ne fait rien de ſemblable, elle opere l'action même, elle opere tout ce qu'il y a de réel dans l'action du péché ; ce n'eſt point un attrait préalable à l'action, & qui excite l'ame à la faire. S'il y a donc ſur cela une objection vraiſemblable à faire, ce n'eſt pas de dire que la prémotion rend Dieu le tentateur.

Mais au moins, dira-t-on, ne doit-on pas faire retomber ſur Dieu même, poſé cette opinion, la faute du prémier homme ? Adam n'a péché que parce que Dieu ne lui a pas donné tout ce qui étoit néceſſaire pour faire une action ſainte : il n'a formé un acte défectueux que parce que Dieu ne lui a pas donné un acte ſans défaut :

faut : & paroît-il que l'homme doive être puni pour avoir formé un acte qui eſt préciſément tel que Dieu le lui a fait opérer ?

Il faut avouer que c'eſt là la véritable objection contre la prémotion phyſique, & non pas celle de dire que la prémotion phyſique rend Dieu auteur du péché ou tentateur.

Examinons donc cette objection : elle reviendra encore dans un autre lieu qui ſera peut-être plus convenable.

Il eſt vrai que dans le moment qu'Adam a commis une action de péché, Dieu par ſa prémotion ne lui a pas fait opérer une action ſainte ; cela eſt évident par la ſeule propoſition des termes. Une action ſainte, & une action de péché ; un conſentement défectueux, & un conſentement ſans défaut, ſont deux choſes répugnantes & incompatibles. Par conſéquent il eſt évident, que dans le moment qu'Adam a péché, Dieu n'a pas donné à ſa volonté l'acte même oppoſé au péché. Mais excepté cet acte que Dieu n'a pas donné à Adam dans ce moment là, il lui a donné tout le reſte.

Il ne faut pas s'imaginer qu'Adam a péché, parce qu'avant que de pécher, il lui a manqué ou dans l'eſprit, ou dans la volonté quelque choſe qui ſoit différent du conſentement au péché, & néceſſaire pour n'y point conſentir. Adam n'eſt point comme un homme qui ſoit mort de faim faute de nourriture ; il ne manquoit ni de lumieres dans l'eſprit, ni d'amour dans la volonté ; mais il a péché parce qu'il a voulu pécher ; il s'eſt donné la mort parce qu'il a mal uſé de ſes biens ; rien ne l'a excité à pécher ; en un mot il n'y a ni cauſe ni ſujet du péché d'Adam, autre que ce péché même, du conſentement mauvais qu'il a donné, que ce conſentement même.

Pour le concevoir plus nettement, comparons enſemble un Ange prévaricateur avec un Ange fidele, (car il faut raiſonner de l'homme innocent comme des Anges.) Lucifer avoit 50. degrés de connoiſſances directes auſſi bien que S. Michel. Je le ſuppoſe de la même Hierarchie. L'un & l'autre connoiſſoit en Dieu tout ce qu'il connoiſſoit. Lucifer avoit 50. degrés d'amour auſſi bien que S. Michel, & l'un & l'autre aimoit en Dieu & pour Dieu tout ce qu'il aimoit. Lucifer avoit une réfléxion actuelle de 4. degrés, S. Michel en avoit autant : l'un & l'autre firent une abſtraction, & conſidérerent leur propre être ; l'amour qu'ils ſe portoient à eux mêmes : l'un & l'autre ſentirent toujours qu'ils pouvoient faire attention à tout ce qui étoit dans leur être ; mais Lucifer voulut en demeurer là ; il voulut s'aimer comme ſe conſidérant ſans Dieu ; il voulut ſe contenter de l'amour de lui même, ſans s'aimer pour Dieu : S. Michel ne le voulut pas. CHAP. IV. ART. IV.

Il eſt clair que tout ce que Dieu leur avoit donné, eſt égal ; que, juſqu'au moment du péché, l'un n'a rien ni de plus, ni de moins que l'autre ; & que l'unique choſe qui les diſtingue, c'eſt le conſentement pour le péché dans Lucifer, & pour la vertu dans S. Michel. Ainſi comme tout ce qui a précédé ce conſentement déciſif, eſt égal dans l'un & dans l'autre, il eſt clair qu'excepté l'acte même du conſentement au bien, Dieu a donné à Lucifer tout ce qui étoit préalable pour ne point pécher.

Mais, objectera-t-on encore, on avoue donc que Dieu n'a point donné à Adam & à Lucifer dans ce moment déciſif un conſentement au bien, un conſentement ſans défaut ; car s'il le leur avoit donné, ils n'auroient point formé un conſentement mauvais & défectueux. Or, ſi cela eſt ainſi, c'eſt Dieu, dira-t-on, qui eſt la cauſe de leur péché ; au moins

Sect. V. la cauſe déficiente ; comme parlent les philoſophes ; c'eſt-à-dire, une cauſe à qui l'on doit imputer le défaut : on dira toujours qu'Adam & que Lucifer ont donné un conſentement mauvais & défectueux, parce que Dieu ne leur en a pas donné un bon & ſans défaut.

Ce n'eſt pas raiſonner juſte, un éxemple va le montrer ; quoique cet éxemple ſoit différent du ſujet, il ne laiſſe pas d'y apporter un certain jour. Si l'on demande pourquoi un autre monde n'éxiſte pas, doit-on répondre que Dieu en eſt la cauſe ? Non ſans doute ; une telle réponſe n'eſt pas juſte : il n'éxiſte point, cet autre monde, parcequ'il n'éxiſte point, parce que ce n'eſt point ſa nature d'éxiſter. Le néant n'a point d'autre raiſon ni d'autre cauſe que le néant même : au contraire l'être créé a une cauſe ; il y a par conſéquent une raiſon, pourquoi il éxiſte. Ainſi l'on doit dire : la création eſt la cauſe des êtres qui éxiſtent, c'eſt la raiſon pourquoi ils éxiſtent ; mais on ne doit point dire : la non création eſt la cauſe que les autres êtres n'éxiſtent point, que c'eſt par conſéquent la raiſon de leur non-exiſtance.

Venons maintenant aux êtres, à qui il manque quelque choſe ; on ne peut point dire que Dieu eſt la cauſe même déficiente de ce défaut. Lorſque A n'eſt point du tout, Dieu n'eſt point la cauſe de ſa non-exiſtance ; & de même auſſi, lorſque A n'eſt point B, Dieu n'eſt point la cauſe de ce défaut. Appliquons ceci à la volonté d'Adam : ſi l'ame d'Adam n'éxiſtoit point, on ne devroit pas dire que Dieu eſt la cauſe de cette non-exiſtence : par conſéquent lorſque l'ame d'Adam, lorſque ſa volonté éxiſte, mais que l'acte de cette volonté n'eſt point ce qu'il devroit être, l'on ne doit pas dire non plus que Dieu eſt la cauſe de ce défaut.

A ce compte, dira-t-on, on ne devroit pas dire non plus, que la volonté eſt une cauſe déficiente, puiſque la volonté ne fait ni plus ni moins que Dieu, & que Dieu n'eſt point cauſe déficiente. Cette objection retombe également ſur ceux qui n'admettent que le concours concomitant ; car, poſé ce ſyſteme, lors qu'Adam a péché, ſa volonté n'a fait ni plus ni moins que Dieu, puiſque Dieu & la volonté ſont deux cauſes qui influent également dans l'acte, néanmoins l'action de la volonté eſt mauvaiſe, & celle de Dieu ne l'eſt pas. Mais eſſaions de montrer la différence ſur ce point entre Dieu & la volonté.

La volonté eſt cauſe déficiente, parce que la volonté eſt cauſe de ſon acte, & que c'eſt dans cet acte même qu'eſt le défaut ; c'eſt à l'acte même de la volonté, & par conſéquent à la volonté que le défaut appartient ; c'eſt elle qui n'a point une telle perfection qu'elle devroit avoir, qui ne l'a point & qui librement ne veut point l'avoir ; ainſi elle eſt cauſe déficiente. Mais Dieu ne l'eſt point ; tout ce qu'il donne à la volonté eſt bon ; il eſt vrai qu'il ne lui donne pas tout, mais cette non-donation (pour parler ainſi) n'eſt pas la cauſe de ce que la volonté n'a pas ce qu'elle devroit avoir ; la volonté ne l'a pas, parce qu'elle ne l'a pas ; elle ne l'a pas, parce qu'elle n'a pas voulu l'avoir ; & elle ne l'a pas voulu, parce qu'elle ne l'a pas voulu. Car il faut remarquer, & c'eſt ce que j'eſpere traiter avec plus d'étendue dans la derniere ſection, il faut remarquer, dis-je, que quoique Dieu faſſe opérer l'homme, il n'eſt pas moins vrai qu'il opere lui même, & qu'il opere librement : ce que l'on a reçu, on l'a tout auſſi réellement que ſi on l'avoit ſans l'avoir reçu. Par conſéquent lorſque Dieu fait opérer l'homme, il n'eſt pas moins vrai que l'homme opere réellement, que

ſi

ſi l'homme opéroit ſans que Dieu le fit opérer. Or il eſt bien certain que ſi l'homme formoit ſeul ſes actions, on n'auroit point de peine à le regarder comme la cauſe déficiente du défaut qui s'y rencontreroit. Donc puiſque l'homme produit ſes actions poſé la prémotion, il s'enſuit que, poſé même la prémotion, on doit attribuer à la volonté, comme à une cauſe déficiente, le défaut qui ſe rencontre dans ſon action.

Il y a plus : éxaminez ce que Dieu donne à la volonté d'Adam, & vous trouverez que ce qu'il lui donne eſt bon en ſoi même, & qu'il ne devient mauvais que parcequ'il eſt reçu dans cette volonté, qui par conſéquent altere & corrompt les dons de Dieu. Il lui donne un amour d'elle même, c'eſt un amour qui eſt juſte & raiſonnable en ſoi : il lui donne un conſentement actuel à cet amour, ce conſentement eſt encore en ſoi même une bonne choſe : il lui donne la connoiſſance de ce qui eſt en elle actuellement, tout cela eſt bon. Mais joignez le dans la volonté d'Adam, & n'y ajoutez rien autre choſe, vous trouverez un acte défectueux. Adam conſentira à s'aimer, & à s'aimer ſeul; & y conſentira en voiant bien qu'il s'aime ſeul, & qu'il s'aime ſans rapport pour Dieu; voilà le défaut qui vient de la privation de l'amour de Dieu.

Mais, direz-vous, que Dieu ne corrigeoit-il ce défaut? Il n'avoit qu'à ajouter à ce conſentement actuel d'amour pour lui même, un conſentement actuel à l'amour de Dieu. Adam auroit conſenti à s'aimer lui même, mais à s'aimer par rapport à Dieu. Oui; mais ſi outre ce conſentement & cette réfléxion actuelle, Dieu avoit donné de plus à Adam un autre conſentement actuel, il lui auroit donné un acte qui auroit eu plus de degrés d'étendue qu'Adam naturellement n'en avoit; ſi Adam ne devoit avoir, ſelon le cours de la nature, qu'un acte d'attention diſtincte & actuelle qui n'eût que trois degrés d'étendue, lui en donner un quatrieme ç'auroit été ſurpaſſer le cours ordinaire de la nature. Donc Dieu n'a point dû lui ajouter ce quatrieme degré qui l'eût préſervé du péché. Donc le défaut ne doit point retomber ſur Dieu, mais uniquement ſur la créature, qui eſt bornée & ſuſceptible de défaut.

Ce n'eſt pas là, dira-t-on encore, épuiſer la difficulté. Car pourquoi Dieu lui a-t-il donné cet acte, qui n'aiant que cette étendue étoit défectueux, parce qu'il ne renfermoit point un rapport avec l'amour de Dieu, & ne lui en a-t-il pas donné un autre qui dans la même étendue ne l'auroit pas été, parce qu'il auroit renfermé ce rapport?

J'avoue que c'eſt là une grande difficulté; mais je prétens qu'elle n'eſt point particuliere à la prémotion phyſique. Les défenſeurs du Congruiſme l'ont à eſſuier auſſi bien que les Thomiſtes. Dans leur ſyſteme Dieu a vu une infinité de circonſtances dans leſquelles Adam n'auroit point péché, & il les a négligées toutes pour placer Adam juſtement dans celle dans laquelle il avoit bien vu qu'infailliblement il pécheroit.

Mais ſans parler d'opinions particulieres, n'eſt-il pas clair que Dieu voioit bien qu'Adam n'eût point commis ce péché funeſte qui a ſouillé tout le genre humain, s'il n'eût point été tenté par Eve; qu'Eve de ſon côté n'eût point péché, ſi le Serpent ne l'eût ſéduite; que le Démon ne l'eût point ſéduite de cette maniere, ſi Dieu n'avoit point créé l'arbre de ſcience de bien & de mal dans le paradis terreſtre, & s'il n'eût point fait une défenſe de manger de ce fruit, défenſe portée ſur une matiere, comme le dit S. Auguſtin, ſi abſolument indifférente en elle même? Neanmoins Dieu a placé Adam

Sect. V. dam dans cet amas de circonſtances dont il a pris occaſion de tomber. Pourquoi l'a-t-il fait ainſi ? Cette difficulté commune à tous les ſyſtemes ne doit point ſervir de préjugé contre la prémotion phyſique, & ſi l'on ſuit éxactement les loix de la diſpute, l'on ne doit point la faire entrer en ligne de compte, lorſqu'on éxamine les raiſons qui doivent nous faire prendre parti pour un ſentiment plutôt que pour un autre. Ce qui me paroît ſur cette matiere, c'eſt que le prémier homme n'a pu être créé en péché, mais qu'il n'eſt point néceſſaire qu'il ait toujours été conſervé ſans péché. Le prémier homme n'a pu être créé en péché, parce que Dieu qui l'a créé eſt un être ſouverainement parfait ; mais il n'eſt pas néceſſaire qu'il ait toujours été conſervé ſans péché, parce que l'homme eſt un être borné qui n'eſt point immuable. Ce que je dis de l'homme, je le dis des anges. Dieu leur avoit donné, en les créant, deux ſortes de biens; les uns habituels, & les autres actuels, & il s'étoit fait une loi de conſerver, ou de ne point conſerver, d'augmenter, ou de ne point augmenter leurs connoiſſances habituelles & leurs amours habituels, ſelon les actes qu'ils formeroient.

Ces actes n'avoient qu'une certaine meſure d'étendue actuelle; Dieu leur a toujours donné des actes de cette étendue; lors même que l'homme ou les anges ont péché, Dieu leur a toujours donné des actes de la même étendue : ces actes étoient bons en ce qu'ils avoient d'être; ils n'ont été mauvais qu'en ce qu'ils avoient de défectueux, & qu'ils ne renfermoient point dans leur étendue ce qu'ils devoient renfermer pour être ſans défaut, c'eſt-à-dire un rapport vers Dieu. Dieu n'eſt point la cauſe de ce défaut, il n'en eſt point la cauſe réelle & efficace, ni la cauſe négative & déficiente, comme on l'a montré. Or eſt-il raiſonnable de dire, que parce que certains actes, bons entant qu'ils ſortent des mains de Dieu, ſe trouvent défectueux lorſqu'ils ſont dans la créature, Dieu n'ait pas pu les former? Le néant de la créature peut-il empêcher Dieu de produire tout ce qu'il y a de bon? Et ſi Dieu a pu les former, ces actes qui ſe ſont trouvés défectueux dans la créature, auſſi bien que les autres qui n'auroient point eu de défaut, ce n'eſt point à nous à demander pourquoi il en a formé de certains plutôt que d'autres. Qui eſt-ce qui connoît ſes deſſeins, ou qui eſt entré en conſeil avec lui ? Nous voions ſeulement que laiſſant entrer ces défauts & ces péchés dans le monde, il en a pris occaſion de faire ces grandes & éclatantes œuvres; qu'il a ſignalé ſa miſéricorde; qu'il a montré qu'il ſavoit tirer le bien du mal ; & qu'il a fait connoître ſenſiblement que toute créature eſt néant par elle même, & que lui ſeul eſt parfait & ſaint par eſſence.

Au reſte je m'apperçois que je me ſuis trop étendu ici ſur cette matiere, parce que ce n'eſt pas le lieu de la diſcuter; quoique d'un autre côté je ne me ſois pas aſſez étendu, parce qu'il y a beaucoup d'autres choſes qu'il faut réſerver pour la derniere ſection, & qu'ainſi ces réponſes ne paroiſſent point ici dans leur jour. Concluons ſeulement 1. que l'homme ne doit point s'excuſer de ſon péché en le rejettant ſur Dieu même, puiſque nous avons montré, que Dieu n'eſt la cauſe ni poſitive & efficiente, ni déficiente & négative, du péché de l'homme ; il doit donc s'en prendre à ſa volonté toute ſeule & s'en imputer tout le tort : 2. que comme parmi les difficultés que nous venons de toucher en un mot, les principales & les plus embarraſſantes ne ſont point particulieres à la prémotion phyſique, l'on ne doit point ſe ſervir de ce prétexte, pour combattre un ſentiment établi par des preuves ſi évidentes.

AR.

## ARTICLE V.

*Où l'on examine le ſentiment de S. Auguſtin ſur la grace des deux états.*

Le reſpect qui eſt dû à S. Auguſtin, ne permet pas d'éxaminer cette matiere, ſans toucher au moins en paſſant ce qu'il nous en a appris.

### I.

L. de corrept. & grat.

Ce ſaint Docteur diſtingue deux ſortes de ſecours, qu'il attribue aux deux états de la nature humaine ; l'un qu'il appelle *Auxilium quo*, qui eſt le ſecours de la nature tombée ; & l'autre qu'il appelle *Auxilium ſine quo*, qui eſt le ſecours de l'état d'innocence.

A ne conſidérer les choſes que d'une prémiere vue, il ſemble que l'*Auxilium ſine quo* eſt cette motion morale qui eſt donnée, comme nous l'avons expliqué, dans l'état d'innocence. Car 1. l'*Auxilium ſine quo* eſt un ſecours, ſans lequel on ne fait rien : *ſine quo nihil fit* ; ſans la motion morale l'homme n'agiſſoit point, même dans l'état d'innocence. 2. l'*Auxilium ſine quo* eſt un ſecours qui ne fait point qu'on agiſſe infailliblement d'une certaine maniere, *non quo fit* ; la motion morale n'inclinoit point la volonté à faire une choſe plutôt qu'une autre. Cette motion morale porte donc les deux caracteres de l'*Auxilium ſine quo*, & dès-là il ſemble que l'on eſt en droit de ſoutenir que c'eſt elle que S. Auguſtin a eu en vue.

Ceux qui n'admettent dans l'état d'innocence qu'une grace actuelle verſatile, auroient tort de s'oppoſer à cette explication. Ils croient que le ſecours que S. Auguſtin a admis, eſt un ſecours actuel, un ſecours qui fortifie la puiſſance pour la faire agir, un ſecours qui aide la puiſſance même ; c'eſt pourquoi ils diſtinguent l'*Auxilium ſine quo*, d'avec le concours concomitant. Car, diſent-ils, le concours concomitant influe dans l'acte, & non pas dans la puiſſance ; au lieu que l'*Auxilium ſine quo*, ſelon eux, influe dans la puiſſance même. Ces deux manieres de ſecourir l'homme ſont fort différentes, & il importe de les bien comprendre : il faut les expliquer. CHAP. IV. ART. V.

Par éxemple, un cheval accablé de travail, ne peut plus traîner un fardeau : on peut en deux manieres faire en ſorte qu'il le traîne, ou en attelant un autre cheval avec lui, ou en le faiſant repaître, & en augmentant par là ſes forces & ſa vigueur. Selon la prémiere maniere, l'on n'augmente point les forces du cheval fatigué, mais on les ménage, & l'on diminué la peine de l'action, en lui donnant un ſecond qui y contribue ; voilà le concours. Selon la ſeconde, l'on augmente ſes forces ; & c'eſt ſelon cette ſeconde maniere qu'expliquent l'*Auxilium ſine quo* les défenſeurs de ce ſentiment. Or je dis que ceux qui expliquent de cette maniere la doctrine de S. Auguſtin, doivent entendre par l'*Auxilium ſine quo*, une motion morale, telle que nous l'avons expliquée, à moins qu'ils ne veuillent dire des choſes inintelligibles.

### II.

Car je demande ce que c'eſt que ce ſecours intérieur & actuel qui fortifie la puiſſance & qui l'aide pour agir, ſans pourtant lui donner l'action même : eſt-ce une qualité occulte ; eſt-ce un je ne ſai quoi, qui n'étant ni connoiſſance ni amour, eſt donné à l'ame pour lui ſervir à former des connoiſſances & des amours ? Non, dit-on, ce ſont des illuſtrations de l'entendement & des mouvemens enflammés de la volonté. Mais, qu'on y prenne garde, admettre ces mouvemens prévenants, c'eſt détruire l'équilibre de cet état.

Sect. V. état. Car n'aiant point de mouvement prévenant pour le mal, & en aiant pour le bien, il eſt clair que l'homme étoit penché vers le bien, & qu'il étoit continuellement penché de ce côté-là, puiſque les mouvemens de l'entendement & de la volonté ont dû être continuels; ſans cela cet *Auxilium ſine quo* auroit manqué à Adam; & s'il lui avoit manqué, il n'auroit pas été coupable en péchant, comme le dit S. Auguſtin. Or ſi ces illuſtrations de l'entendement & ces ardeurs de la volonté ont toujours été actuelles en Adam, comment a-t-il péché? Comment a-t-il fait pour ſe diſtraire avec de telles illuſtrations? Et comment a-t-il fait pour aimer le mal avec les mouvemens enflammés qui le penchoient vers le bien, ſur tout n'aiant point de mouvement intérieur qui pût contrebalancer ce poids?

Si donc on veut expliquer S. Auguſtin d'une maniere qui rende ſa penſée intelligible & raiſonnable, il faut bannir toutes les qualités occultes & incompréhenſibles; & dire ſimplement que l'homme dans l'état d'innocence avoit beſoin pour agir d'une motion morale, telle que nous l'avons expliquée; & que cette motion morale de l'état d'innocence n'étoit jamais prédéterminante moralement.

Voilà, ce me ſemble, où en doivent revenir ceux qui n'admettent qu'une grace verſatile dans l'état d'innocence; c'eſt là le ſeul parti qu'ils aient à prendre. Le ſecours qu'ils peuvent admettre dans cet état, eſt ou un ſecours phyſique, ou un ſecours moral; il n'y a point de milieu. Un ſecours phyſique eſt ou prédéterminant, ou non prédéterminant. Admettre un ſecours phyſique prédéterminant, ce ſeroit renverſer leur ſyſteme, & aller, comme ils le croient, contre S. Auguſtin; nous examinerons dans la ſuite s'ils ont raiſon. Admettre un ſecours phyſique non prédéterminant, ce ſeroit admettre un être inexplicable, inintelligible, ou plutôt un amas de contradictions & d'obſcurités. Il faut donc, ſelon eux, admettre un ſecours moral, & ce ſecours moral doit être encore ou prédéterminant moralement, ou non prédéterminant: un ſecours moral prédéterminant détruiroit encore leur ſyſteme. Il eſt donc néceſſaire enfin qu'ils en reviennent à cette motion morale, telle que nous l'avons expliquée, & qu'ils entendent par l'*Auxilium ſine quo* de S. Auguſtin, cette eſpece de motion.

Nous pourrions donc, ſans crainte d'être contredits, nous en tenir là & nous borner à dire que nous admettons dans l'état d'innocence tout ce qu'on peut prétendre que S. Auguſtin a admis. Ce Pere dit que l'homme avoit pour agir, un ſecours indifférent & non efficace; nous le diſons auſſi, puiſque la motion morale qu'il avoit, étoit telle dans cet état. Mais outre cette motion morale, nous diſons de plus que l'homme avoit beſoin d'une prémotion phyſique. Il eſt vrai que S. Auguſtin ne l'a point exprimée en cet endroit; mais auſſi il ne l'a point exclue, & tous ſes principes nous y conduiſent. J'avoue qu'on trouve dans S. Auguſtin certaines expreſſions qui ſemblent exclurre toute prémotion; mais nous les examinerons en particulier dans l'article ſuivant. C'eſt ainſi qu'en deux mots il ſemble qu'on pourroit répondre aux difficultés que l'on forme ordinairement ſur S. Auguſtin: mais ce paſſage demande une diſcuſſion plus ample, afin de l'expliquer ſelon les penſées de ce Pere, & non pas le ramener aux nôtres.

## III.

Rien n'eſt plus éloigné de la penſée de ce S. Docteur, que le ſentiment qu'on a coutume de lui attribuer; jamais par l'*Auxilium ſine quo* S. Auguſtin n'entendit

une

une grace verſatile; l'idée d'une telle grace n'avoit point encore été fabriquée, & je ne me ſouviens point d'en avoir trouvé aucun veſtige dans les écrits de ce Pere: entrons en preuve. Une grace verſatile, telle que je l'ai décrite dans l'exemple apporté ci-deſſus, un ſecours indifférent qui fortifie la volonté pour agir, un tel ſecours a les caracteres que je vais exprimer. Il eſt donné afin que la volonté puiſſe vouloir, il aide la volonté à vouloir, il précede l'acte même de vouloir, il aide la volonté avant même que la volonté ait voulu. Or il paroît que l'*Auxilium ſine quo* de S. Auguſtin n'eſt pas ainſi; qu'il n'eſt point donné afin que la volonté puiſſe vouloir, mais afin qu'elle puiſſe perſévérer dans la juſtice, ſi elle le veut; que ce ſecours aide la volonté à faire ce qu'elle veut, & non pas à vouloir: que par conſéquent il aide la volonté après qu'elle l'a voulu. Examinons le paſſage de S. Auguſtin.

1. Il apporte une comparaiſon, & toute comparaiſon eſt pour expliquer plus ſenſiblement notre penſée. Les alimens, dit ce Pere, ſont un ſecours pour entretenir la vie, & le ſecours des alimens eſt un *adjutorium ſine quo*, parce que *ſine alimentis non poſſumus vivere, nec tamen cùm adſuerint alimenta, eis fit ut vivat qui mori voluerit.* Pour vivre donc il faut deux choſes, avoir des alimens, & vouloir en uſer. L'aliment n'eſt point un ſecours pour former le vouloir, mais pour entretenir la vie, ſi on le veut: l'aliment ne nous ſecourt & ne nous ſoulage qu'après qu'on l'a pris, & par conſéquent qu'après qu'on a voulu le prendre. Il en eſt donc ainſi du ſecours d'Adam; il n'étoit point donné pour aider à vouloir perſévérer, mais pour pouvoir perſévérer, ſi on le vouloit, & le vouloir marchoit devant le pouvoir.

2. C'eſt ce qui paroît aſſez clairement par ces paroles; c. 11. pag. 767. *Dederat adjutorium, ſine quo in eâ non poſſet permanere ſi vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio; poſſet ergò permanere ſi vellet.* S. Auguſtin diſtingue deux choſes, comme nous allons le dire plus amplement, pouvoir perſévérer, & vouloir perſévérer: l'*Auxilium ſine quo* donne le pouvoir, mais le pouvoir ſuit le vouloir *ſi vellet*; c'eſt ce qu'il faut remarquer avec ſoin: car il y a beaucoup de différence entre ces expreſſions. *Donner à un homme le pouvoir de perſévérer s'il le veut*, & *lui donner le pouvoir de vouloir perſévérer.* La prémiere marque un ſecours qui aide l'homme à perſévérer, mais non pas à vouloir perſévérer; & la ſeconde marque un ſecours qui aide l'homme à vouloir perſévérer. Or S. Auguſtin ne dit point, *Dederat adjutorium, ſine quo non poſſet velle*; mais *dederat adjutorium, ſine quo in eâ non poſſet permanere, ſi vellet*: c'eſt-à-dire que le pouvoir de perſévérer venoit de l'*Auxilium ſine quo*, mais pour le vouloir, *ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio.*

3. Auſſi S. Auguſtin dit-il par tout que le prémier homme avoit le pouvoir de perſévérer, *s'il le vouloit*; que ſans l'*auxilium ſine quo* il n'auroit pas pu perſévérer, quand meme il l'eût voulu: mais il ne dit nullement que l'*auxilium ſine quo* donnoit le pouvoir de vouloir perſévérer, & que ſans ce ſecours l'homme n'auroit pas pu le vouloir. c. 11. pag. 767. *Prima (gratia) eſt, quâ fit ut habeat homo juſtitiam ſi velit; ſecunda ergò plus poteſt, quâ etiam fit ut velit.* Pag. 768. *Sine quo permanere non poſſumus etiam ſi velimus: acceperat poſſe ſi vellet, ſed non habuit velle quod poſſet.* Cap. 12. pag. 771. *Sine quo non poſſint perſeverare, ſi velint.*

Ces paroles ſont remarquables: *Etiam ſi velimus, ſi velit*: elles nous montrent un vouloir qui precede ce ſecours, & qui l'attire.

Sect. V. Dans le livre *de natura & gratia cap.* 48. il exprime de même la qualité de ce ſecours : *Nam & tunc*, dans l'état d'innocence, *eſſet adjutorium Dei ; & tamquam lumen ſanis oculis, quo adjuti videant, ſe præberet volentibus :* la lumiere ne nous éclaire qu'après que nous avons voulu ouvrir les yeux pour la recevoir.

## IV.

4. Les Demi-Pélagiens entendoient de cette maniere l'*Auxilium ſine quo* de S. Auguſtin ; on le voit dans la lettre qu'Hilaire écrit ſur ce point à S. Auguſtin, n. 6. Cet illuſtre défenſeur de la foi rapportant ce que S. Auguſtin avoit dit dans le fameux paſſage du livre *De correptione & gratiâ*, aſſure que les Demi-Pélagiens trouvoient mauvais qu'il reconnût dans la nature tombée une grace differente de celle de l'état d'innocence, & il ajoute : *Unde in hoc ſolo volunt. (Semi-Pelagiani) à primo homine omnium diſtare naturam, ut illum integris viribus voluntatis juvaret gratia volentem, ſine quâ perſeverare non poterat : hos autem amiſſis & perditis viribus credentes tantùm non ſolùm erigat proſtratos, verùm etiam ſuffulciat ambulantes.* Ces paroles d'Hilaire répandent un grand jour & ſur le ſentiment de S. Auguſtin touchant la grace de l'état d'innocence, & ſur celui des Demi-Pélagiens touchant la grace de la nature tombée. Car il eſt évident par ce paſſage que les Demi-Pélagiens, dont Hilaire expoſe les erreurs, admettoient pour la nature tombée une grace toute ſemblable à celle que S. Auguſtin avoit dit dans le Livre *de correptione & gratiâ*, convenir à l'état d'innocence. Voions donc quel eſt le caractere de cette grace que les Demi-Pélagiens admettoient dans l'état de nature tombée, auſſi bien que de celle qu'ils croioient avec Hilaire que S. Auguſtin avoit admiſe pour l'état d'innocence. Peut-être cette comparaiſon de l'une avec l'autre ſervira-t-elle à nous donner une juſte idée de toutes les deux.

A l'égard de la grace de l'état d'innocence que S. Auguſtin avoit expliquée, voici ce qu'il en dit, *Juvaret gratia volentem* ; ce n'étoit point une grace qui aidoit l'homme à vouloir, mais qui l'aidoit lorſqu'il le vouloit, qui ſuivoit par conſéquent le vouloir, ſans contribuer à le former. Il ajoute, *Sine quâ perſeverare non poterat* ; ce que formoit cette grace, c'étoit le pouvoir de perſévérer, mais non pas le vouloir. Telle étoit la grace que les Demi-Pélagiens reconnoiſſoient que S. Auguſtin avoit admiſe pour l'état d'innocence.

Voici maintenant celle qu'ils admettoient pour notre état : *Hos credentes tantùm* ; cette grace, ſelon eux, n'opéroit point la foi, mais la ſuppoſoit toute formée dans l'homme ; & lors qu'un homme avoit formé un acte de foi, au moins un acte de foi commencé, la grace venoit enſuite au ſecours, le relevoit de ſa chute, & le ſoutenoit dans ſes démarches : *Hos credentes tantùm erigat proſtratos, ſuffulciat ambulantes.*

Ces deux graces, celle de l'état d'innocence, ſelon S. Auguſtin, & celle de la nature tombée, ſelon les Demi-Pélagiens, ſont donc toutes ſemblables dans leur maniere d'agir ; l'une & l'autre opere quelque choſe, & l'une & l'autre ſuppoſe quelque choſe. La grace de S. Auguſtin opere le pouvoir de perſévérer ; & la grace des Demi-Pélagiens opere le rétabliſſement de l'homme après ſa chute, & ſoutient ſa foibleſſe dans la voie du ſalut. La grace de S. Auguſtin ſuppoſe le vouloir, elle ne ſecourt l'homme que lorſqu'il le veut ; & la grace des Demi-Pélagiens ſuppoſe la foi commencée, elle ne ſecourt l'homme que lorſqu'il croit, & n'opere point la foi, ou plutôt le commen-

mencement de la foi : c'est le libre arbitre, selon eux, à qui il est encore resté quelque force de son prémier état, qui l'opere. Les Demi-Pélagiens puisent le prémier mouvement de la foi *ex fonte volendi*, & ils ne font secourir l'homme par la grace, que lorsqu'il a voulu croire. *Sed cupidos recti juvet, illustretque volentes*, dit S. Prosper chap. 10. de son Poëme. Et Hilaire dans sa lettre à S. Augustin : *Quod enim dicitur*, Crede & salvus eris, *unum horum exigi asserunt; aliud offerri, ut propter id quod exigitur, si redditum fuerit, id quod offertur, deinceps tribuatur : unde consequens putant exhibendam ab eo fidem, cujus natura id voluntate conditoris concessum est; & nullam ita depravatam vel exstinctam putant, ut non debeat vel possit se velle sanari, propter quod vel sanetur quis à suâ, vel si noluerit, cum suâ aegritudine puniatur : nec negari gratiam, si precedere dicatur talis voluntas, quæ tantum Medicum quærat; non autem quidquam ipsa jam valeat : nam illa testimonia, ut est illud*, Sicut unicuique partitus est mensuram fidei, *& similia, ad id volunt valere, ut juvetur qui ceperit velle; non ut etiam donetur ut velit.*

A la faveur de cette explication on éclaircit deux points très embarassans : le prémier est de savoir si les Demi-Pélagiens, dont parle Hilaire dans sa Lettre, admettoient la nécessité d'une grace versatile intérieure pour opérer le commencement de la foi. Ce qui sembleroit le faire croire, c'est qu'Hilaire dit qu'ils admettoient une grace toute semblable à celle d'Adam. Mais après cette explication on ne voit plus de difficulté.

La grace qu'ils admettoient, n'étoit point une grace qui aidât l'homme à croire, mais qui l'aidoit lorsqu'il avoit commencé à croire, & qui l'aidoit efficacement; c'étoit une grace vraiment efficace que Dieu donnoit à l'homme, lorsque l'homme avoit fait ce prémier acte. Les Demi-Pélagiens ne reconnoissoient donc point la nécessité d'une grace versatile pour le commencement de la foi. Par là on concilie toutes choses, & l'on voit la vérité & la justesse des preuves de S. Augustin dans le Livre *De prædestinatione sanctorum*. Il me semble que les pesant avec attention, on trouve qu'elles combattent des personnes qui n'admettoient point la nécessité d'une grace intérieure pour le commencement de la foi. CHAP. IV. ART. V.

Voici donc en abrégé le sentiment des Demi-Pélagiens sur la grace. 1. Ils disoient que Dieu par sa miséricorde nous appelloit au salut, & qu'il nous offroit une occasion de nous convertir. Ce mot d'occasion étoit leur terme favori. Cette occasion de nous convertir étoit tantôt une prédication, tantôt un miracle, quelquefois même une inspiration intérieure, comme le dit Cassien, *Occasionem salutis diversis modis Deum agnoscimus operari*; c'est pourquoi, disoient-ils, le commencement du salut vient de la miséricorde de Dieu : *Initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus*, disoit Gennade, lib. *de Eccles. Dogm.* cap. 21. S. Augustin lui même avoit dit la même chose dans le temps qu'il avoue avoir eû de mauvais sentimens sur la grace : lib. 83. quæst. 68. *Nec velle quisquam potest, nisi admonitus & vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem.*

2. Et c'étoit-là l'erreur des Demi-Pélagiens. Ils croioient qu'il dépendoit de l'homme tout seul d'acquiescer à cette vocation, quand même elle n'auroit été qu'extérieure : *Ut autem acquiescamus*, continue Gennade, *salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est.* Et Cassien dans le passage cité : *Nostrum est occasionibus a Divinitate concessis vel emixius, vel remissius famulari; nam sicut fuit Dei vocantis oblatio*, Exi de terra tua; *ita Abrahæ fuit exeuntis obedientia.*

Sect. V. Enfin ils croioient que Dieu venoit ſecourir l'homme & former en lui ce qu'il deſiroit, ſitôt que l'homme avoit fait ce prémier pas, comme le dit Gennade tout de ſuite : *Ut adipiſcamur quod acquieſcendo admonitioni cupimus, divini eſt muneris.*

C'eſt trop s'étendre ſur ce point : mais cet éclairciſſement ſur le ſentiment des Demi-Pélagiens nous ſert beaucoup pour le ſecond point, & celui que nous avons en vue, qui eſt le ſentiment de S. Auguſtin touchant la grace de l'état d'innocence. Tâchons donc de pénétrer la penſée de ce Pere, & de nous la rendre ſenſible, autant que nous le pourrons.

## V.

La queſtion que S. Auguſtin a propoſée, ne regarde que le ſecours accordé pour perſévérer dans la grace & dans la juſtice originelle. Dans la perſévérance S. Auguſtin diſtingue deux choſes, pouvoir perſévérer, & vouloir perſévérer : *Perſeverandi poſſibilitas & voluntas.* Ces deux choſes ſont fort différentes, ſelon ce Pere. On peut avoir le pouvoir de perſévérer ſans en avoir le vouloir, & c'eſt l'état des Anges prévaricateurs & du prémier homme au moment de leur péché. Il en eſt du pouvoir de perſévérer & du vouloir, comme du pouvoir de vivre & de vouloir vivre.

L. de corrept. & gratia. chap. 12. n. 38. pag. 771.

Mais qu'eſt-ce donc que ce pouvoir, & comment le peut-on définir, ſelon S. Auguſtin ? Je croi que ce pouvoir de perſévérer dans l'état d'innocence, étoit d'avoir tout ce qu'il faut pour ſe maintenir dans la juſtice, ſuppoſé qu'on le voulût : ainſi ce pouvoir renfermoit tout ce qui eſt néceſſaire pour perſévérer, excepté le vouloir. Or il y a une grande différence entre vouloir une choſe & l'avoir. Adam avoit la perſévérance dans la juſtice, ſitôt qu'il deſiroit l'avoir ; Dieu lui donnoit tout ce qu'il falloit pour cela, ſuppoſé qu'il le deſirât : voilà l'*Auxilium ſine quo.*

Au reſte cette explication n'eſt point extraordinaire ; je ſai qu'une des perſonnes les plus diſtinguées par ſon mérite & par ſon érudition donne à ce paſſage une explication ou ſemblable ou preſque ſemblable.

Je réduis donc à trois choſes ce que S. Auguſtin nous enſeigne dans ce paſſage ; & ces trois choſes ſe trouvent renfermées dans un des endroits déja rapportés, & qu'il eſt bon de répéter encore une fois. *Tunc ergò dederat homini Deus bonam voluntatem ; in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum : dederat adjutorium, ſine quo in eâ non poſſet permanere ſi vellet ; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio : poſſet ergò permanere ſi vellet, quia non decrat adjutorium, per quod poſſet, & ſine quo non poſſet perſeveranter bonum tenere quod vellet.* Chap. 1. n. 32. p. 767.

Je diſtingue trois choſes dans ce paſſage : 1. La juſtice, qui eſt cette bonne volonté qui rendoit l'homme droit & juſte : 2. La volonté actuelle, &, pour parler plus ſcholaſtiquement, la volition actuelle, ou le deſir de perſévérer dans la juſtice ; 3. Le pouvoir de perſévérer dans cette juſtice. S. Auguſtin marque d'où chacune de ces choſes tire ſon origine. 1. La juſtice, ou cette prémiere bonne volonté qui rendoit l'homme juſte & droit, avoit été donnée à l'homme par celui qui lui avoit donné l'être : *In illâ quippe eum fecerat, qui fecerat rectum.* 2. La volonté actuelle, ou le deſir de perſévérer dans cette juſtice ; & cette bonne volonté née avec l'homme ; ce deſir, dis-je, n'eſt point marqué venir de l'*Auxilium ſine quo* ; il eſt dit ſimplement que ce deſir étoit dans le pouvoir du libre arbitre : *Ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio*, ſans ajouter rien davantage.

3. Le

3. Le pouvoir de perſévérer eſt attribué à cet *Adjutorium ſine quo* par ces paroles, *Poſſet ergò permanere ſi vellet, quia non deerat adjutorium per quod poſſet.*

Ainſi ſelon ce paſſage, Dieu donna d'abord à Adam une bonne volonté, mais une volonté pleine, une volonté habituelle, la charité, la juſtice, en un mot une volonté que S. Auguſtin diſtingue fort du conſentement & du deſir actuel de perſévérer (*Si vellet permanere*) dans ce bon amour & dans cette ſainte volonté. Enſuite Adam, ſelon le pouvoir qu'il en avoit dans ſon libre arbitre, forma le deſir de perſévérer dans cette prémiere bonne volonté, dans laquelle il venoit d'être créé; c'eſt-à-dire, qu'il aima à perſévérer dans ce ſaint amour; & ſitôt qu'il eût formé ce deſir, il perſévéra en effet dans ce moment, parce que cet *Auxilium ſine quo* lui en donnoit le pouvoir, & que Dieu continua à conſerver dans ſon cœur la juſtice & la charité, & lui donna pleinement tout ce dont il avoit beſoin dans ce moment pour perſévérer. Il auroit toujours dans la ſuite perſévéré de la ſorte, s'il avoit continué à le vouloir & à y conſentir: *Sed quia noluit perſeverare*, comme ajoute S. Auguſtin, Dieu ſe retira de lui, & ceſſa de former en lui la grace habituelle & la juſtice.

## VI.

Ce paſſage ainſi dévelopé ſemble éclaircir toute la doctrine de S. Auguſtin ſur l'*Auxilium ſine quo*; & il fournit de plus une remarque fort néceſſaire ſur le ſentiment des Demi-Pélagiens qui vient d'être expliqué ci-deſſus. Car quoique les Demi-Pélagiens admiſſent pour l'homme tombé une grace ſemblable à l'*Auxilium ſine quo* dans la maniere d'agir, il y a néanmoins une différence conſidérable qu'il eſt néceſſaire de remarquer.

Je ne parle point de cette différence qui ſe fait ſentir d'abord, que la grace des Demi-Pélagiens aſſiſte l'homme tombé après qu'il avoit commencé à croire; au lieu que l'*Auxilium ſine quo* de S. Auguſtin aſſiſtoit l'homme innocent, après qu'il avoit commencé à vouloir perſévérer. En voici une autre plus importante, & qui eſt la ſource de celle-ci. CHAP. IV. ART. V.

Dieu avoit donné à l'homme dans le prémier inſtant de ſon être, la juſtice, la charité habituelle, la prémiere bonne volonté, en ſorte que la volonté actuelle de perſévérer n'étoit qu'un conſentement à demeurer dans cette prémiere bonne volonté, qu'un amour actuel de ce bon amour; ainſi ce ſaint conſentement ſuivoit cette prémiere grace que Dieu avoit donnée à l'homme: au lieu qu'avant que de commencer à croire, l'homme, ſelon les Demi-Pélagiens, n'avoit aucune grace intérieure qui opérât en lui la volonté de croire; ſeulement il avoit quelquefois des inſpirations qui l'excitoient à vouloir croire, mais qui n'opéroient pas le vouloir. Ainſi, ſelon les Demi-Pélagiens, l'homme puiſoit cette volonté dans le libre arbitre tout pur: *Ex ſonte volendi*: cette volonté de croire ne ſuivoit point une autre bonne volonté qui fût l'effet de la grace. Et par là on voit l'énormité de l'erreur des Demi-Pélagiens, & combien leur ſentiment eſt plus dur pour l'état de la nature tombée, que celui de S. Auguſtin pour l'état de l'innocence, quand même on croiroit que ce Pere n'auroit point reconnu la néceſſité de la prémotion pour former cette volonté actuelle de perſévérer; je dis, quand même on le croiroit, car c'eſt une queſtion qu'il faut agiter maintenant, & c'eſt celle auſſi qui nous intéreſſe le plus.

## VII.

Ce qui eſt évident par tout ce qu'on vient de dire, c'eſt que le ſens de S. Auguſtin

guſtin dans ce paſſage eſt fort différent de celui qu'on a coutume de lui attribuer : & que ni ce Pere, ni les Demi-Pélagiens n'ont jamais entendu par l'*Auxilium ſine quo* une grace fléxible, indifférente & verſatile, qui eſt une invention des ſiecles poſtérieurs.

Car, comme on vient de l'expliquer, S. Auguſtin diſtingue trois choſes dans l'état d'innocence, 1. la bonne volonté, qui rendoit l'homme juſte, 2. la volition actuelle, ou le deſir de perſévérer dans la juſtice, 3. le pouvoir d'y perſévérer ; c'eſt-à-dire, tout ce dont l'homme avoit beſoin pour y perſévérer, ſuppoſé qu'il le voulût. Or il eſt viſible 1. que, ſelon S. Auguſtin, Dieu avoit formé cette prémiere volonté dans l'homme par une opération efficace, puis qu'il l'avoit formée en produiſant la nature ; 2. que Dieu formoit auſſi dans l'homme tout ce dont il avoit beſoin pour perſévérer, ſuppoſé que l'homme le voulut ; & que Dieu le formoit par une opération auſſi efficace que l'eſt celle des alimens ſur notre corps, pour entretenir notre vie, ſuppoſé que nous veuillons en uſer : car l'*Auxilium ſine quo*, ſelon S. Auguſtin, opere le pouvoir de perſévérer, ſuppoſé qu'on veuille perſévérer : comme le ſecours des alimens opere le pouvoir de conſerver la vie, ſuppoſé qu'on veuille uſer des alimens. 3. Il ne reſte donc plus que la volition actuelle, ou le deſir de perſévérer ; l'*Auxilium ſine quo* ne contribuoit point à former ce vouloir, il le ſuivoit au contraire, & le ſuppoſoit, comme on l'a montré : ainſi l'*Auxilium ſine quo* étoit bien différent de la grace verſatile, telle qu'elle eſt expliquée par les auteurs récens : cet *Auxilium ſine quo* eſt véritablement efficace en tout ce qu'il opere, mais il n'opere pas toutes choſes. Toute la difficulté qui peut reſter ſur cette matiere, eſt de ſavoir s'il n'y avoit point, ſelon S. Auguſtin, un autre ſecours qui opérât ce deſir de perſévérer, que l'*Auxilium ſine quo* : ou bien ſi ce deſir de perſévérer qui précédoit l'*Auxilium ſine quo*, n'étoit opéré que par le libre arbitre.

## VIII.

A ne conſidérer que le Livre *De corrept. & gratiâ*, on ſeroit porté à croire que S. Auguſtin n'a point reconnu de prémotion pour former ce deſir : mais ſi l'on compare cet endroit de S. Auguſtin avec les principes qui ſont dans ſes autres ouvrages, ſi l'on y joint certains endroits, où la queſtion de la grace d'Adam ſe trouve encore traitée, ſi l'on cherche à éclaircir un paſſage par un autre paſſage, comme les regles de la critique le demandent, & que l'on veuille compoſer un corps de doctrine des vérités qui ſe trouvent répandues en différens endroits, il me ſemble qu'on trouve plus de difficulté à prononcer ſur ce point, & qu'on ne voit plus ſi évidemment que ce Pere ait combattu la néceſſité d'une prémotion phyſique, pour former les deſirs de la perſévérance.

Un des paſſages les plus conſidérables ſur ce point eſt le chap. 9. du livre 12. *De civit. Dei*, où S. Auguſtin dit en termes exprès : *Voluntatem quamlibet bonam inopem fuiſſe in ſolo deſiderio remanſuram, niſi ille qui bonam naturam ex nihilo ſui capacem fecerat, ex ſe ipſo faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem.* S. Auguſtin dans ce paſſage, auſſi bien que dans le livre *De correptione & gratiâ*, marque deux choſes dans les Anges, auſſi bien que dans le prémier homme ; la bonne volonté, c'eſt-à-dire, comme il l'explique quelques lignes plus bas, * le ſaint amour, par lequel Dieu habite dans l'homme, & il marque de plus le deſir de ce ſaint amour. Or ce ſaint Docteur n'attribue pas ſeulement à l'opération de Dieu

* *cum bonâ voluntate, id eſt, cum amore caſto.*

Dieu le ſaint amour & la charité, par laquelle on poſſede Dieu en l'aimant, mais il lui attribue auſſi le deſir de ce ſaint amour : *Faceret implendo meliorem, priùs faciens excitando avidiorem* : paroles, qui expriment une opération auſſi phyſique & auſſi efficace pour former le deſir de ce ſaint amour, que pour former cet amour même : & c'eſt ſur le deſir du ſaint amour que roule maintenant toute notre queſtion ; puiſque vouloir perſévérer dans la charité & dans la juſtice, c'eſt deſirer de demeurer dans la juſtice, c'eſt aimer le ſaint amour.

## I° X.

Pour comprendre encore mieux la force de ce paſſage, il eſt néceſſaire de le rapporter tout entier avec ce qui le précede & ce qui le ſuit ; car tout contribue à y donner une nouvelle force.

S. Auguſtin dans le chapitre 5. de ce livre ſoutient que Dieu ne doit point être blâmé, lorſqu'on enviſage les défauts qui ſont dans les créatures ; mais qu'il doit être loué, lorſque l'on conſidere le bien qui s'y rencontre. Dans le chap. 6. il dit que le défaut des mauvais Anges eſt la mauvaiſe volonté, & que rien n'eſt la cauſe efficiente de cette mauvaiſe volonté : *Malæ voluntatis causa efficiens si quæratur, nihil invenitur.* Par là S. Auguſtin juſtifie tacitement la ſainteté de Dieu, & montre combien eſt injuſte le blaſphême de ceux qui voudroient faire retomber ſur Dieu même les péchés des Anges & des hommes : & c'eſt par là auſſi que nous venons de le montrer dans le précédent article. C'eſt déja un point de conformité entre S. Auguſtin & le ſyſtême des Thomiſtes.

S. Auguſtin s'étend beaucoup pour prouver que la mauvaiſe volonté n'a point de cauſe efficiente, & que, ſi l'on demande pourquoi la mauvaiſe volonté eſt dans un Ange ou dans un homme ; *Invenies voluntatem malam non ex eo esse incipere quòd natura est, sed ex eo quòd de nihilo naturæ facta est.* Il ajoute dans le 7. chap. *Nemo igitur quærat efficientem causam malæ voluntatis ; non enim est efficiens, sed deficiens ; quia nec illa effectio est, sed defectio.* Il explique enſuite ce que c'eſt que tomber dans le défaut. Il avoit dit dans le chapitre précédent que c'étoit être moins, *Minus esse* ; que c'étoit perdre & diminuer dans le bien qu'on avoit auparavant : *Bonum amittendo vel minuendo* ; ici il dit : *Deficere namque ab eo quod summè est, ad id quod minùs est, hoc est, incipere habere voluntatem malam : causas porrò defectionum istarum, cùm efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes ; velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est ; neque illud nisi per oculos ; neque hoc nisi per aures ; non tamen in specie, sed in speciei privatione* : cap. 8. *Hoc scio naturam Dei nusquàm, nusquam, nullâ ex parte posse deficere ; & ea posse deficere quæ ex nihilo facta sunt.*

Tout ce diſcours de S. Auguſtin montre que Dieu n'eſt nullement la cauſe efficiente, ni déficiente du prémier peché : qu'il n'eſt point la cauſe efficiente, parce que la malice du péché eſt un défaut & une privation qui n'a point de cauſe efficiente ; qu'il n'eſt point la cauſe déficiente, parce qu'il eſt l'être par eſſence, & qu'il n'y a que ce qui participe du néant qui puiſſe faillir ; qu'ainſi la volonté ſeule eſt cauſe déficiente, lors qu'elle peche, & parce qu'en péchant elle veut ce défaut librement, elle mérite d'être punie : *Itemque scio, in quo sit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret, & ideò non necessarius, sed voluntarios defectus justa pœna consequitur.* Je rapporte tout ce diſcours de S. Auguſtin, parce que tout ce que j'ai

Sect. V. j'ai dit ſur le péché du prémier homme, s'y trouve entierement conforme.

X.

Après avoir ainſi traité de la volonté péchereſſe, S. Auguſtin paſſe à la bonne volonté des ſaints Anges: chap. 9. *Cùm ergò mala voluntatis efficiens naturalis vel, ſi dici poteſt, eſſentialis nulla ſit cauſa, ab ipſâ quippe incipit ſpirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur natura bonum, nec talem voluntatem facit niſi defectio quâ deſeritur Deus, cujus defectionis etiam cauſa utique deficit: ſi dixerimus nullam eſſe efficientem cauſam, etiam voluntatis bonæ, cavendum eſt ne voluntas bona bonorum Angelorum non facta, ſed Deo coæterna eſſe credatur.* Après donc avoir prouvé que Dieu n'eſt point l'auteur du péché, il va montrer qu'il eſt l'auteur du bon amour, des actions ſaintes de la volonté; car ici par le mot de volonté il eſt évident qu'il entend l'amour, comme il va le dire en propres termes.

Il ajoute tout de ſuite: *Cùm ergò ipſi facti ſunt, quomodò illa non eſſe facta dicetur?* Prémiere preuve que la bonne volonté eſt l'effet de la grace: *Sed ſi cum ipſis non dubium quòd ab illo facta ſit, à quo & ipſi; ſimulque ut facti ſunt, ei à quo facti ſunt, amore cum quo facti ſunt, adhæſerunt. Eoque ſunt iſti ab illorum* (les Anges prévaricateurs) *ſocietate diſcreti, quòd hi in eâdem voluntate bonâ manſerunt, illi ab eâ deficiendo mutati ſunt, malâ ſcilicet voluntate, hoc ipſo quòd à bonâ defecerunt, à quâ non defeciſſent ſi utique noluiſſent.*

Enſuite il ajoute une ſeconde preuve de la vérité en queſtion: *Si autem boni Angeli fuerunt priùs ſine bonâ voluntate, eamque in ſe ipſis Deo non operante fecerunt, ergò meliores à ſe ipſis quàm ab illo facti ſunt: abſit. Quid enim erant ſine bonâ voluntate, niſi mali? Aut ſi propterea non mali, quia nec mala voluntas eis inerat (neque enim ab eâ quam nondùm cœperant habere, defecerant) certè nondùm tales, nondùm tam boni quàm eſſe cum voluntate bonâ cœperunt.* Cette preuve eſt bien forte en faveur de la prémotion. Si Dieu ne donnoit à l'homme que le pouvoir de perſévérer, & que le vouloir ne vînt point de Dieu, l'homme ſe rendroit meilleur que Dieu ne l'a fait; car perſévérer en effet c'eſt quelque choſe de meilleur que de le pouvoir ſimplement: Dieu ne lui auroit donné que le pouvoir, & l'homme en y ajoutant le vouloir qu'il tireroit de ſon fond, perſévereroit véritablement.

Or c'eſt un principe de S. Auguſtin, que l'homme ne peut tout ſeul ſe rendre meilleur que Dieu ne l'a fait. Pour donner plus de force à ce raiſonnement, il faut rappeller plus diſtinctement l'état de la queſtion. Nous venons de montrer que S. Auguſtin diſtingue le pouvoir de perſévérer d'avec le vouloir. Vouloir perſévérer, c'eſt aimer à demeurer dans la juſtice, & c'eſt aimer actuellement le ſaint amour qui fait notre juſtice; & pouvoir perſévérer c'eſt avoir tout ce qu'il faut, afin que cet amour continue d'être en nous, lorſque nous le voulons actuellement. Or il me paroît que le deſir actuel du ſaint amour eſt quelque choſe de plus que le ſaint amour ſans ce deſir actuel: ſans cela il auroit été indifférent & entierement égal à l'homme de former ce deſir actuel, ou de ne le pas former, & par conſéquent il n'auroit pas moins mérité en ne le formant point qu'en le formant: ce qui eſt abſurde. Que ſi ce deſir eſt quelque choſe de plus que l'amour ſéparé de ce deſir, par conſéquent l'homme auroit enchéri ſur l'œuvre de Dieu, s'il ſe fût donné ce deſir, & que Dieu ne lui eût donné que l'amour habituel, & par là il eſt clair qu'il ſe ſeroit rendu meilleur.

Enfin dans le prémier inſtant, dans lequel Adam a été créé, il a été créé non ſeu-

ſeulement avec un amour habituel, mais avec le deſir actuel d'y perſévérer ; par conſéquent dans le prémier inſtant Dieu a formé dans Adam ce deſir actuel, & il l'a formé par une opération phyſique & prédéterminante.

Or s'il a formé l'un & l'autre dans le prémier inſtant, il n'en a pas moins fait dans le ſecond ; car s'il avoit moins fait dans le ſecond, il n'auroit pas formé dans ce ſecond inſtant l'homme auſſi parfait, qu'il l'auroit formé dans le prémier : & ſi l'homme formé de Dieu dans ce ſecond inſtant moins parfait que dans le prémier, ſe fût néanmoins trouvé réellement auſſi parfait que dans le prémier, il s'enſuit que l'homme ſe ſeroit rendu meilleur dans ce ſecond inſtant que Dieu ne l'auroit formé dans ce ſecond inſtant, & qu'il auroit fait en lui quelque choſe de mieux que ce que Dieu y auroit fait. Ce même raiſonnement de S. Auguſtin, de quelque maniere qu'on le tourne, & qu'on l'applique à tous les ſyſtemes ſur la grace de l'état d'innocence, les détruit tous, & ne laiſſe ſubſiſter que celui de la prémotion.

## X I.

*Aut ſi non potuerunt ſe ipſos facere meliores*, continue S. Auguſtin, *quàm eos ille fecerat, quo nemo meliùs quidquam facit ; profectò & bonam voluntatem quâ meliores eſſent, niſi operante adjutorio creatoris habere non poſſent : & cùm id egit eorum voluntas bona, ut non ad ſe ipſos qui minùs erant, ſed ad illum qui ſummè eſt, converterentur, eique adhærentes magis eſſent* (autre preuve démonſtrative que nous avons ſi ſouvent emploiée, ſi l'eſprit eſt plus en faiſant un bon acte, s'il eſt être, plus être, c'eſt toujours par l'opération de celui qui eſt ſouverainement être) *ejuſque participatione ſapienter beatéque viverent ; quid aliud oſtenditur niſi voluntatem quamlibet bonam impetum fuiſſe in ſolo deſiderio remanſuram, niſi ille qui bonam naturam ex nihilo ſui capacem fecerat, ex ſe ipſo faceret implendo meliorem, priùs faciens excitando avidiorem.* S. Auguſtin parle du deſir de cette bonne volonté qui fait la juſtice des Anges, & qui les rend meilleurs que s'ils ne l'avoient point eue, comme il vient de le dire ; & il aſſure que Dieu opere & cette bonne volonté & ce deſir. Lorſqu'un Ange perſévere, il faut qu'il continue à avoir cette bonne volonté & ce deſir : & pourquoi voudroit-on que Dieu ne continuât pas à lui donner l'un & l'autre ?

CHAP. IV. ART. V.

Notre ſaint Docteur pourſuit, & il ajoute : *Nam & hoc diſcutiendum eſt, ſi boni Angeli ipſi in ſe fecerunt voluntatem bonam, utrùm aliquâ eam, an nullâ voluntate fecerunt. Si nullâ, utique nec fecerunt : ſi aliquâ, utrùm malâ an bonâ. Si malâ, quomodo eſſe potuit mala voluntas bonæ voluntatis effectrix ? Si bonâ, jam ergo habebant. Et iſtam quis fecerat, niſi ille qui eos cum bonâ voluntate, id eſt, cum amore caſto, quo illi adhærerent, creavit ; ſimul eis, & condens naturam & largiens gratiam ?* Ce raiſonnement que fait S. Auguſtin touchant la prémiere bonne volonté, peut encore convenir au deſir & à la volonté actuelle de la perſévérance. Je ſuppoſe Adam dans le ſecond moment de ſa vie qui ait ce deſir & ce vouloir actuel de perſévérer ; & je demande s'il a formé ce vouloir actuel par un autre vouloir actuel, ou non : s'il ne l'a pas formé par un vouloir actuel, il ne l'a donc point formé tout ſeul & de lui même. S'il l'a formé par un vouloir actuel, étoit-ce avec ce vouloir actuel que Dieu lui avoit donné dans le prémier inſtant de ſa vie, ou avec un autre ? Si l'on dit que c'eſt avec un autre, on demandera encore, avec quoi cet autre aura été formé ; & cela juſqu'à l'infini. Si c'eſt ce prémier vouloir actuel, avec lequel Adam avoit été créé, qu'il a formé

Sect. V. formé dans le ſecond inſtant, un ſecond vouloir actuel, ce prémier vouloir donné de Dieu, perſévéroit donc dans le ſecond inſtant; car s'il n'eſt plus, il n'opere plus, & s'il eſt dans le ſecond inſtant, pourquoi étoit-il néceſſaire d'en former un ſecond? L'homme dans ce ſecond inſtant auroit donc eu deux deſirs actuels de la perſévérance; un que Dieu lui avoit donné en le créant, & un autre qu'il auroit ajouté. Il n'y a que la prémotion qui, ſans bleſſer la liberté, leve toutes ces difficultés.

## XII.

Revenons à S. Auguſtin, & reprenons le fil de ſon diſcours. *Undè ſine bonâ voluntate, hoc eſt, Dei amore nunquam ſanctos Angelos fuiſſe credendum eſt. Iſti autem qui cùm boni creati eſſent, tamen mali ſunt malâ propriâ voluntate, quam bona natura non fecit, niſi cùm à bono ſponte defecit, ut malæ cauſa non ſit bonum, ſed defectus à bono; aut minorem acceperunt amoris divini gratiam quam illi qui in eâdem perſtiterunt: aut ſi utrique boni æqualiter creati ſunt, iſtis malâ voluntate cadentibus, illi amplius adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde ſe nunquam caſuros certiſſimi fierent, pervenerunt: ſicut jam etiam in libro quem ſequitur iſte, tractavimus.* Ces paroles, *amplius adjuti*, ſi elles étoient entendues d'un ſecours accordé aux ſaints Anges dans l'état de voiageurs, ſuffiroient pour décider du ſentiment de S. Auguſtin en faveur de la prémotion; car toute grace verſatile & ſoumiſe au libre arbitre eſt égale dans l'Ange qui tombe & dans celui qui perſévere: mais voici un autre ſens qu'on leur donne. On les explique d'un ſecours accordé aux ſaints Anges, non dans le temps qu'ils étoient voiageurs, mais dans celui qu'ils entrerent en poſſeſſion de la gloire; en ſorte que ce ſecours, dit-on, n'eſt pas un ſecours pour perſévérer; mais un ſecours qui pour récompenſe de la perſévérance éleve l'ame à la viſion & à l'amour béatifique, le ſecours de la béatitude, comme parle S. Auguſtin dans le livre *De corrept. & gratiâ*, ſecours que nous appellons la lumiere de gloire.

Lib. de corrept. & gratiâ, cap. 12.

La raiſon que l'on apporte pour donner ce ſens à ces paroles de S. Auguſtin, eſt que ce Pere nous renvoie au livre précédent pour mieux entendre ſa penſée: *Sicut jam etiam in libro quem ſequitur iſte, tractavimus.* Or dans le 11. livre *de civitate Dei*, cap. 13. voici ce que dit S. Auguſtin qui a rapport à ce qu'il dit ici: il agite la queſtion, ſi les ſaints Anges ſont aſſurés maintenant, s'ils ne tomberont jamais dans le péché, mais qu'ils demeureront toujours heureux, & il répond qu'effectivement ils le ſont: il demande enſuite s'ils l'ont été dès le prémier inſtant de leur création, & ſi les mauvais en ont eu une connoiſſance: & il répond par cette alternative, qui eſt, que ſi les ſaints Anges ont eu cette aſſurance dès l'inſtant même de leur création, & que les autres ne l'aient point eue, les ſaints Anges ont été créés plus parfaits que les autres: ou que ſi les uns & les autres ont été créés également parfaits, & qu'ils n'aient point eu une telle aſſurance pendant qu'ils étoient voiageurs, ceux qui ſe ſont maintenus dans la ſainteté, ont reçu cette aſſurance après la chute des prévaricateurs: *Reſtat ut aut impares fuerint, aut ſi pares fuerint, poſt iſtorum ruinam illis certa ſcientia ſuæ ſempiternæ felicitatis acceſſerit.* Que l'on compare, dit-on, ces deux paſſages, l'un dit la même choſe que l'autre: *Amplius adjuti, ad eam beatitudinis* &c. dans l'un, ſignifie la même choſe que *Certa ſcientia ſempiternæ felicitatis acceſſerit*, dans l'autre: *Illis cadentibus* du prémier paſſage, répond à ces paroles de l'autre, *Poſt iſtorum ruinam:* ainſi, dit-on, lorſque S. Auguſtin enſeigne que les ſaints Anges ont été

été plus secourus, on doit l'entendre non du secours de la persévérance, mais de ce surcroît de charité qu'ils reçurent, lorsqu'ils entrerent dans le ciel après la chute des Anges prévaricateurs, & qu'ils reçurent l'assurance de leur bonheur éternel. Il faut l'avouer, cette explication a sa vraisemblance, cependant la raison sur laquelle elle est appuiée, n'est pas absolument décisive : c'est, dit-on, qu'il renvoye au livre précédent : mais surquoi renvoye-t-il au livre précédent ? Car il dit deux choses dans ce passage : 1. il dit que les saints Anges ont reçu l'assurance de leur bonheur : 2. il dit qu'ils ont été plus aidés que les autres. Il est fort possible qu'il renvoie au livre précédent pour l'un, sans y renvoier pour l'autre ; & que par le secours plus grand accordé aux saints Anges, il ait entendu le secours de la persévérance accordé en cette vie, de maniere que ces Anges aient eu une prémotion au bien, que les autres n'ont point eue, ils ont persévéré, & que pour récompense de cette persévérance, *Ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt.* Le mot de *cadentibus*, si l'on vouloit prendre les termes à la lettre, ne signifie-t-il pas le temps présent, & non le passé, & ne marque-t-il pas que ce fut au moment même que les mauvais Anges tomberent ? Par conséquent dans le temps que tous étoient encore voiageurs, que les bons Anges eurent un secours que les autres n'eurent pas.

De plus par cette explication on attribue à S. Augustin une vuë qu'il est très-naturel qu'il ait eue ; savoir d'expliquer pourquoi les uns ont persévéré, tandis que les autres sont tombés : & comme il apporte pour cause de la chute des uns le néant & le défaut volontaire, *Ut mali causa non sit bonum, sed defectus à bono* ; ne pourroit-on pas croire aussi qu'il a eu dessein d'apporter ici pour raison de la persévérance des autres, le secours de Dieu plus abondant dans les uns que dans les autres ? CHAP. IV. ART. VI.

L'interprete des sentimens de S. Augustin le plus fidele & le plus éclairé, je veux dire, S. Fulgence, attribue à une grace victorieuse le discernement des saints Anges d'avec les mauvais. Ces paroles sont importantes, & il est bon de les confronter avec celles de S. Augustin : nous les rapporterons dans la suite. Quoiqu'il en soit des dernieres lignes de ce long passage, l'on ne peut douter que tout le reste ne fournisse des principes très-favorables à la nécessité de la prémotion, pour former tous les mouvemens de la volonté & les desirs mêmes de la persévérance. Comme le livre, d'où ce passage est tiré, a été écrit par S. Augustin dans un âge très-avancé, & peut-être huit ou neuf années avant celui *De corrept. & gratiâ*, l'on ne peut pas dire que ce Pere ait rétracté dans l'un ce qu'il avoit avancé dans l'autre.

## ARTICLE VI.

*Où l'on continue d'examiner le sentiment de S. Augustin, sur la différence des deux états.*

### I.

Autant que le livre 12. de la Cité de Dieu paroît favoriser le système de la prémotion, autant celui de la Correction & de la Grace, aussi bien que plusieurs autres endroits qui se trouvent répandus dans les ouvrages de ce Pere, paroissent le combattre. Ne dissimulons point ces difficultés, & rapportons les tout de suite pour les mettre dans un plus grand jour.

1. Si S. Augustin avoit cru que non seulement le pouvoir de persévérer vient de la grace, mais encore le vouloir, il n'au-

Sect. V. n'auroit pas dit ſimplement que cette grace donnoit à l'homme le pouvoir de perſévérer, s'il le vouloit.

2. Il n'auroit pas dit ſi expreſſément que le ſecours accordé à Adam n'opéroit pas le vouloir : *Non tamen tali quo in illo Deus operaretur ut vellet.*

3. Il n'auroit pas ajouté que c'eſt ce qui fait que la grace du Rédempteur eſt plus puiſſante que celle du Créateur, parce que l'une donnoit le pouvoir de faire ce qu'on vouloit, & que l'autre donne de plus le vouloir : *Prima eſt gratia quæ data eſt primo Adamo, ſed hac potentior eſt in ſecundo Adam. Prima eſt enim quâ fit ut habeat homo juſtitiam ſi velit : ſecunda ergo plus poteſt, quia etiam fit ut velit, & tantùm velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiſcentem voluntate ſpiritus vincat.* Et plus-bas : *Tantò amplius (adjutorium) datur per Jeſum Chriſtum Dominum noſtrum, quibus id dare Deo placuit, ut non ſolùm adſit ſine quo permanere non poſſumus, etiam ſi velimus, verùm etiam tantum ac tale ſit, ut velimus. Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo & perſeveranter tenendo, non ſolùm poſſe quod volumus, verùm etiam velle quod poſſumus. Quod non fuit in homine primo : unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit.* Cette comparaiſon des deux états, par rapport au deſir de perſévérer, exclud nettement de l'un ce qu'elle affirme de l'autre.

S. Aug. de corr. & gr. cap. XI. n. 31. p. 767.

Num 32. p. 766.

4. Si Dieu dans l'état d'innocence opéroit le deſir actuel de perſévérer, en donnant une prémotion outre l'*Auxilium ſine quo*, il n'y auroit plus de différence entre le ſecours de l'état d'innocence & celui de l'état de nature corrompue. Maintenant Dieu opere le pouvoir de perſévérer, & il opere le vouloir : dans l'état d'innocence il feroit l'un & l'autre : ainſi il faudroit admettre & l'*Auxilium quo* dans l'état d'innocence, auſſi bien que dans celui-ci, pour opérer le vouloir, & admettre l'*Auxilium ſine quo* dans cet état ci pour opérer le pouvoir.

5. S. Auguſtin aſſure que la volonté de perſévérer venoit du libre arbitre, comme le pouvoir venoit de la grace. Or s'il y avoit une prémotion pour vouloir, le vouloir viendroit de la grace auſſi bien que le pouvoir : *Dederat adjutorium ſine quo in eâ non poſſet permanere ſi vellet, ut autem vellet in ejus libero reliquit arbitrio.* Num. 32. p. 767.

Il ajoute que de perſévérer ou de ne pas perſévérer, cela étoit abandonné au libre arbitre : *Ut ergo non acciperet hoc donum Dei, id eſt, in bono perſeverantiam primus homo, ſed perſeverare vel non perſeverare in ejus libero relinqueretur arbitrio, tales vires habebat ejus voluntas, quæ ſine ullo fuerat inſtituta peccato, & nihil illi ex ſe ipſo concupiſcentialiter reſiſtebat, ut dignè tanta bonitati & tanta benè vivendi facilitati, perſeverandi committeretur arbitrium.* Cap. XII. n. 37. p. 770.

6. C'eſt pourquoi ce ſaint Docteur attribue au libre arbitre la perſévérance, auſſi bien que la chute des Anges : *Cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium ſteterunt ipſi.* Cap. XI. n. 32. p. 768.

7. Il découvre même le deſſein de Dieu dans cette différence de ſecours, qui eſt de montrer dans l'un de ces deux états ce que pouvoit le libre arbitre, & dans l'autre ce que pourroit le bienfait de ſa grace & le jugement de ſa juſtice : *Sic ordinaſſe angelorum & hominum vitam, ut in eâ priùs oſtenderet, quid poſſit eorum liberum arbitrium, deinde quid poſſet ſuæ gratiæ beneficium juſtitiæque judicium.* Or ſi la prémotion donne le vouloir dans l'état d'innocence, l'on ne verra pas plus ce que peut le libre arbitre dans cet état là que dans le nôtre. Cap. X. n. 27. p. 765.

8. Il faut enviſager le deſſein de S. Auguſtin dans cet endroit, qui eſt de montrer qu'on peut juſtement réprimender les hommes qui ne perſéverent pas dans la

la justice & qui tombent dans le péché. Car si les pécheurs maintenant prétendent s'excuser sur ce qu'ils n'ont point reçu le don de persévérance, l'on est en droit de leur répondre qu'ils ne l'ont pas reçu, parce que Dieu ne les a point tirés de la masse de perdition; mais par rapport à l'homme innocent une telle réponse n'a point lieu. C'est donc pour répondre à cette objection que S. Augustin distingue le secours de l'état d'innocence d'avec le nôtre, & qu'il dit que ce secours étoit abandonné au libre arbitre qui persévéroit ou ne persévéroit pas, s'il le vouloit: mais si ce vouloir venoit en prémier lieu de la prémotion, la difficulté subsiste dans son entier, & S. Augustin ne répond point par là à l'objection qu'il s'est formée: *Quid ipse non perseverando peccavit, qui perseverantiam non accepit?*

Cap. x. n. 26.

9. S. Augustin enseigne que, si le secours de Dieu avoit manqué à l'homme, il n'auroit point été criminel en péchant: or la prémotion pour le bien n'a point été donnée à l'homme qui a fait le mal: *Si autem hoc adjutorium vel Angelo, vel homini, cùm primùm facti sunt, defecisset; quoniam non talis natura facta erat ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique suâ culpâ cecidissent: adjutorium quippe defecisset, sine quo manere non possent.*

Cap. xi. n. 32. p. 768.

10. S. Augustin appelle les mérites de l'état d'innocence des mérites humains: or si ces mérites viennent de la prémotion aussi bien que les nôtres, on ne pourroit pas mettre cette distinction entre les mérites de l'un & de l'autre état.

11. Notre S. Docteur témoigne assez que l'homme dans l'état d'innocence pouvoit se glorifier de ses mérites, & qu'à présent il ne le peut: *Placuit enim Deo, quo maximè humanæ superbiam præsumptionis exstingueret*, ut non glorietur omnis caro coram ipso; *id est omnis homo. Undè autem non glorietur caro coram ipso, nisi de meritis suis? Quæ quidem potuit habere, sed perdidit; & per quod habere potuit, per hoc perdidit; hoc est, per liberum arbitrium: propter quod non restat liberandis nisi gratia liberantis. Ita ergò non gloriatur omnis caro coram ipso. Non enim gloriantur injusti qui non habent undè; nec justi, quia ex ipso habent undè, nec habent gloriam suam nisi ipsum, cui dicunt*, Gloria mea & exaltans caput meum . . . *Hinc est quòd in hoc loco miserias, ubi tentatio est vita humana super terram*, virtus in infirmitate perficitur: *quæ virtus nisi* ut qui gloriatur, in Domino glorietur? *Ac per hoc nec de ipsâ perseverantiâ boni voluit Deus Sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari, qui eis non solùm dat adjutorium, quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint, sed in eis etiam operatur & velle.*

Cap. xii. n. 37. p. 771. 1 Cor. 1. 29.

Chap. IV. Art. VI.

Psal. 3. 4.

2 Cor. 12. 9.

Num. 38.

12. S. Augustin semble aussi exclurre la nécessité de la priere: c'est dans le Livre de l'Ouvrage imparfait contre Julien, n. 15. où il dit que si maintenant nous avions le même pouvoir qu'avoit Adam, de ne point faire le mal, il faudroit agir, & non pas prier.

13. En conséquence de ces principes, S. Augustin ajoute que la gloire éternelle étoit la récompense des mérites par rapport aux créatures innocentes, & qu'elle est une grace par rapport à nous: *Quæ futura erat & homini, sicut facta est Angelis sanctis merces meriti: nunc autem per peccatum perdito bono merito, in his qui liberantur factum est donum gratiæ, quæ merces meriti futura erat.*

Cap. xi. n. 32. p. 768.

14. S. Augustin en plusieurs endroits pose pour principe, que nous avons perdu la possibilité naturelle, qui étoit en Adam. C'est ce qu'on peut voir dans le Livre *De nat. & gratia*, chap. 4. & dans les chapitres suivans, aussi bien qu'en plusieurs autres endroits des ouvrages de ce Pere. Or il paroît que cette possibi-

Sect. V. lité naturelle étoit une grace ſoumiſe à la volonté du libre arbitre.

15. Le ſaint Docteur établit auſſi comme un principe qui ſe trouve répandu dans tous ſes ouvrages, qu'il ſeroit injuſte que Dieu fit des vaſes de perdition & des vaſes d'honneur, ſi la maſſe entiere n'étoit corrompue. Or ſi l'on admet la prémotion dans l'état d'innocence, il faut reconnoître que c'eſt Dieu qui diſcerne les créatures, & qu'il en prédeſtine certaines, & réprouve les autres, ſelon ſon bon plaiſir: *Merito videretur injuſtum*, ce ſont ſes paroles dans ſa lettre 190. ad Optatum, *quòd fiunt vaſa iræ ad perditionem, ſi non eſſet ipſa univerſa ex Adam maſſa damnata. Quod ergo fiunt inde naſcendo vaſa iræ, pertinet ad debitam pœnam. Quod autem fiunt renaſcendo vaſa miſericordiæ, pertinet ad indebitam gratiam.*

Cap. 3. n. 9. p. 702.

16. Il enſeigne encore comme un principe inconteſtable, & qu'il répete en mille endroits, que Dieu ne nous aide point pour pécher: *lib. 2. De pecc. merit. & remiſſ. cap. 5.* que le libre arbitre ſe ſuffit à lui même pour le faire: *lib. De nat. & gratiâ, cap. 23.*

## I I.

Il faudroit être ou fort prévenu, ou peu ſincere, pour ne pas ſentir & ne pas avouer la force de ces diffrcultés. Plus on les éxamine, moins il ſemble qu'on puiſſe concilier S. Auguſtin avec les Thomiſtes.

Et toutesfois voici une choſe étonnante, c'eſt que le plus illuſtre des Diſciples de S. Auguſtin, qui eſt ſi rempli de ſon eſprit, qui a imité ſi fidellement juſqu'à ſes expreſſions, c'eſt, dis-je, que S. Fulgence a parlé ſur la différence des deux états comme S. Auguſtin, & que néanmoins ce S. Docteur parle en certains endroits de maniere à faire croire qu'il a reconnu la néceſſité d'une grace, & d'une grace efficace pour opérer même le deſir de perſévérer dans l'état d'innocence, & diſcerner les ſaints Anges d'avec les Anges prévaricateurs.

Prémierement qu'on trouve dans S. Fulgence les mêmes expreſſions, les mêmes penſées, les mêmes difficultés que dans S. Auguſtin ſur la grace de l'état d'innocence, c'eſt ce qu'il eſt aiſé de juſtifier par un grand nombre de paſſages de cé Pere.

En voici quelques-uns: *Gratiam igitur quam primus homo habebat ante peccatum, & gratiam quâ nunc redimuntur homines à maſſâ damnatâ peccati, quidam diſcernens ſic ait:* Prima eſt enim ut habeat homo juſtitiam ſi velit, ſecunda ergò plus poteſt, quâ etiam fit ut velit, *&c. Nec illa quidem parva erat, quâ demonſtrata eſt etiam potentia liberi arbitrii &c.*

S. Fulg. lib. de Trin. cap. 11.

S. Auguſtinus.

Dans le même ouvrage au chapitre 8. après avoir dit que les mauvais Anges n'ont point perſévéré parce qu'ils ont tourné vers eux mêmes leur amour par une volonté libre, il ajoute touchant les ſaints Anges, *Illi autem ſervaverunt id quod facti ſunt per idem liberum arbitrium.*

Dans le 3. liv. *De veritate prædeſt. & grat.* chap. 15. il dit, *Liberum verò humanæ mentis arbitrium in primo homine rectum creatum eſt, non tamen ſine adjutorio gratiæ, talis utique gratia quâ poſſet ſi vellet in eadem rectitudine permanere, & à quâ poſſet, ſi vellet, averſâ voluntate diſcedere. Nunc autem in unoquoque homine gratia præveniens operatur ut libertas arbitrii corrigatur.* chap. 17. *Libertas ergò primi hominis majorem habuit pacem, ſed nunc libertas fidelium per gratiam majorem accepit caritatem. . . . Ita Chriſtus Deus mirabiliter oſtendit quid humana virtus valeat, quid divina: ut homo qui per propriam voluntatem victus eſt ſanus, acceptâ majore gratiâ non vincatur infirmus. Virtus itaque hominis quæ minorem habuit gratiam ſponte victa excidit:*

*cidit : & infirmitas hominis majore adjutorio gratiæ, victoriam accipit quam amiſit.* Dans le Livre, *De incarnatione & gratiâ*, écrit par ſaint Fulgence, tant en ſon nom, qu'en celui des 15. Evêques Confeſſeurs de la foi de Jeſus-Chriſt chap. 22. *Si poſſe credere in conditione primi hominis datum non eſſet, nunquam peccatum de infidelitate contraheret.* Plus-bas, *Gratia dono virtutem credendi natura recipiat quam amiſit.*

Prémierement donc on trouve dans S. Fulgence les mêmes principes que dans S. Auguſtin, & l'on peut faire ſur ces principes les mêmes difficultés que nous venons de former.

Secondement on trouve dans S. Fulgence des paſſages ſi forts pour la prémotion dans l'état même d'innocence, qu'on ne voit pas comment raiſonnablement on pourroit leur donner un autre ſens.

Dans le Livre de la Trinité, dont nous avons tiré les principaux paſſages, on lit néanmoins les paroles ſuivantes dans le chapitre 9. *Homo rectus . . . . habebat liberum arbitrium ut poſſet bonus eſſe ſi vellet, non quidem ſine gratiâ Dei, quâ ipſa regebatur voluntas ut vellet, & tamen in poteſtate ejus erat ipſam gratiam deſerere cùm voluiſſet.* Je remarque deux choſes dans ce paſſage : la 1. que S. Fulgence attribue à la grace, non ſeulement le pouvoir, mais encore le vouloir : la ſeconde que la grace qui agiſſoit ſur le vouloir, n'étoit point une grace fléxible au gré du libre arbitre, mais une grace qui diſpoſoit du libre arbitre même, & qui le gouvernoit, *quâ ipſa regebatur voluntas ut vellet.* Il eſt vrai qu'il dit que la volonté avoit le pouvoir d'abandonner cette grace : les Thomiſtes ne doutent pas de ce pouvoir; mais ce pouvoir de reſiſter n'eſt jamais réduit en acte, lorſque la grace diſpoſe de notre volonté pour la faire conſentir. Puis donc que la grace d'Adam agiſſoit même ſur le vouloir, puiſqu'elle le dirigeoit, qu'elle le gouvernoit, qu'elle le déterminoit, il falloit bien que ce fût une prémotion phyſique; jamais une motion fléxible & verſatile ne gouverna une volonté; c'eſt le pilote, & non le rameur qui gouverne. CHAP. IV. ART. VI.

Qu'on voie dans le Livre, *De geſtis Pelagii*, comment S. Auguſtin parle de la grace qui gouverne les volontés, & s'il ne reconnoît pas que c'eſt un des principaux titres qui caractériſe la grace efficace de Jeſus-Chriſt.

Cette autorité de S. Fulgence reçoit un nouveau poids du Livre de l'expoſition de la foi, qui eſt intitulé, *De fide ad Petrum*, dans le chap. 3. en parlant des créatures, il met ce principe à la teſte de ce qu'il va dire. *Ideò quippe naturæ à Deo factæ proficere poſſunt, quia eſſe cœperunt; ideò deficere, quia ex nihilo facta ſunt. Ad defectum eas conditio ducit originis; ad profectum verò provehit operatio Creatoris.* Voilà le grand principe du ſyſteme de la prémotion : la créature n'a d'être & de perfection que par l'opération de Dieu : par elle même elle tombe dans le défaut & le néant, & ce défaut ne doit point être imputé à Dieu; au lieu que ce n'eſt que par l'opération de Dieu, qu'elle a tout ce qu'il y a d'être & de bon dans ſes actes.

Ce Pere n'en demeure pas au principe. L'application qu'il en fait ne nous eſt pas moins avantageuſe. *Deus naturaliter incommutabilis . . . . . in eiſdem ſpiritibus quos rationales & intellectuales fecit diverſitatem ſuæ operationis oſtendit. In quibuſdam enim, id eſt, qui terrenis ac mortalibus ſunt inſerti corporibus, & ſi nullus eſt eis localis motus, quia . . . . ſicut in totis corporibus toti, ſic in eorumdem corporum partibus toti ſunt : tamen cogitationum varietas diverſitatem in eis cujuſdam temporalis motionis ac mutationis oſtendit; dum modò aliquid neſciunt, modò ſciunt; modò volunt, modò nolunt; modò ſapiunt, modò deſipiunt; modò iniqui ex juſtis, modò juſti*

*ſunt*

Sect. V. *sint ex iniquis ; modò pietatis illustrantur lumine, modò depravantur tenebroso impietatis errore.* Cette diversité montre, comme le dit S. Fulgence, que ces créatures sont l'ouvrage de la Sainte Trinité, *Cujus per singulas res, quas utique, sicut voluit, fecit, apparet mirabilis & sapientia in dispositione, & virtus in opere.*

La grace versatile, la sainte délectation indélibérée, *l'auxilium sine quo*, ne sont que pour les bonnes œuvres. Or S. Fulgence admet une opération de Dieu généralement pour toutes les actions. D'ailleurs cette opération n'est pas seulement concomitante, mais prédéterminante : c'est Dieu qui a la disposition de tout ; son opération, si elle n'étoit prédéterminante, ne montreroit pas sa sagesse dans cette variété ; & si elle n'étoit efficace, elle ne montreroit pas sa puissance.

Ce S. Docteur ajoute ensuite qu'il faut bien que le commencement de la bonne volonté & la bonne pensée vienne de Dieu, puisque jamais aucun des Démons n'a pu réussir à se redonner une bonne volonté. *Bona quoque voluntatis & cogitationis initium, non homini ex se ipso nasci, sed divinitùs & præparari & tribui, in eo Deus evidenter ostendit, quòd neque Diabolus, nequè aliquis Angelorum ejus, ex quo, ruinæ illius merito, in hanc sunt inferiorem detrusi caliginem, bonam potuit aut poterit resumere voluntatem.*

Quelques considérables que soient ces deux passages, en voici un troisiéme qui l'est encore bien davantage : il est tiré du livre second adressé à Trasimunde Roi des Vandales en Afrique.

S. Fulgence veut montrer la nécessité de l'Incarnation pour rétablir la nature humaine après sa chute ; & il dit : *Inquirendus ergo fuit unus, cujus esset reformanda munere, informanda lumine, confirmanda virtute, ut æqualitas * æterna justificaret impiam, instrueret insciam veritas, virtus firmaret invalidam. Sed hoc nunquid posset homo per solum hominem? . . . Nullo modo.* Voici le raisonnement de S. Fulgence : Pour rétablir l'homme, ou il falloit que ce fût un Dieu, ou une créature ; & parmi les créatures que ce fût un homme ou un ange. L'homme ne le pouvoit pas, ni l'ange non plus : l'homme ne le pouvoit pas, il en aporte plusieurs raisons, & entr'autres celle-ci, *Quomodò beneficentia largitor universalis existeret, quem alienæ opis indigum natura monstraret?* L'ange ne le pouvoit pas non plus par la même raison.

L. 2. ad Trasim. c. 2. & 3.

* forte, sanctitas.

*Nec angelico poterat hoc reparationis munus adipisci subsidio. Angelica quippe natura, tunc homini reparando aliquatenus esset idonea, si cadendi mobilitate nunquam naturaliter fuisset obstricta? Cùm verò se juvaminis egenam consubstantialis ruinæ documento testetur, profectò cognoscitur multò minus ad humanæ posse redintegrationis efficaciam redundare, quæ propriæ nequeat stabilitati sufficere. Suis autem ad custodiam sibi sat esse viribus non incongruè crederetur, si nulla pars ejus in deterius laberetur . . . . Cùm verò quædam pars ejus de cælesti beatitudinis culmine in imam perpetuamque cernitur devoluta miseriam . . . . profectò cognoscitur uniformi cunctos opprimi potuisse ruinæ consortio, nisi quos vellet à casu prævitatis virtus illa defenderet, quæ sola naturaliter mutari, depravarive non posset. Ipsa igitur homini reparando fuit necessaria ; quia non alia stantem Angelum à ruinâ potuit custodire, nisi illa quæ lapsum hominem post ruinam potuit reparare. Una est in utroque gratia operata, in hoc ut surgeret, in illo ne caderet : in illo ne vulneraretur, in isto ut sanaretur. Ab hoc infirmitatem repulit, illum infirmari non finit. Illinc esca, istius medicina. Hunc autem quisquis sanum sapit, Filium Dei esse non ambigit.* Qui est virtus & sapientia Patris : *sapientia quæ cuncta disponit, virtus quæ omnia creavit ;*

*sa-*

*ſapientia quæ illuminat, virtus quæ adjutorium præſtat; ſapientia quia immutabilis, virtus quia inſuperabilis.*

Suivons le raiſonnement de S. Fulgence. Les Anges ne pouvoient pas rétablir l'homme, puiſqu'ils ont eu beſoin eux mêmes d'un ſecours de Dieu pour ſe ſoutenir; & la preuve qu'ils ont eu beſoin d'un ſecours de Dieu pour ſe ſoutenir, eſt qu'il y en a eu pluſieurs qui ſont tombés, & que tous le ſeroient, ſi la grace néceſſaire pour les préſerver de la chute, n'avoit conſervé ceux qu'il a plu à Dieu de conſerver.

Ce paſſage parle hautement contre la grace verſatile en faveur de la prémotion. Je ne voi pas ce qu'on pourroit y répondre. Peut-être pourroit-on dire qu'il s'agit en cet endroit, non du ſecours que Dieu a donné aux Anges pendant qu'ils ont été voiageurs, mais de la béatitude même, que S. Auguſtin appelle un ſecours: enſorte que la penſée de S. Fulgence ſeroit que Dieu a fixé les ſaints Anges, en ſe hâtant de leur donner la lumiére de gloire, de crainte qu'ils ne tombaſſent comme les autres.

Mais il eſt aiſé de détruire cette réponſe par pluſieurs raiſons.

1. Ce Pere parle d'une grace néceſſaire aux Anges pour les préſerver de tomber, d'une grace ſans laquelle ils ſeroient tous tombés: *Profectò cognoſcatur uniformi cunctos opprimi potuiſſe ruinæ conſortio, niſi quos vellet virtus illa defenderet*, &c.

*Ipſa igitur* ETIAM *homini reparando fuit neceſſaria.* Cette particule, ETIAM, ſignifie que cette grace étoit auſſi néceſſaire à l'Ange: il ajoute encore: *Non alia ſtantem Angelum à ruinâ potuit cuſtodire.*

Or on ne peut pas dire qu'il n'y ait que le ſecours de l'autre vie qui ſoit capable de ſoutenir les Anges; on ne peut pas dire que ce ſecours ſoit néceſſaire pour les empêcher de tomber: car le ſecours de l'état de voiageur eſt capable de les ſoutenir & de les préſerver de pécher; autrement il n'auroit pas été poſſible que les Anges euſſent été voiageurs ſans pécher. CHAP. IV. ART. VI.

2. Ce Pere dit de l'Ange ce qu'il avoit dit de l'homme: il avoit dit de l'homme qu'il étoit, *Alienæ opis indigum*; & il dit de l'Ange, *juvaminis egenam.* Or comme ce qu'il dit de l'homme, il le dit de l'homme voiageur, on doit conclurre auſſi qu'il le dit de l'Ange dans la même ſituation.

3. Il eſt évident qu'il compare la grace des deux états, *Una eſt in utroque gratia operata, in hoc ut ſurgeret, in illo ne caderet*; & cette comparaiſon ſeroit abſurde, s'il parloit de la grace accordée à l'homme tombé, lorſqu'il eſt voiageur, & de celle qui eſt accordée à l'Ange après qu'il a ceſſé de l'être.

4. Ce S. Docteur parle d'une grace intérieure, *Illius eſca, iſtius medicina.* Et l'on peut croire qu'il fait alluſion au ſecours des alimens, dont avoit parlé S. Auguſtin au ſujet de la grace dans l'état d'innocence.

5. Il parle d'une grace accordée aux Anges avant ce moment déciſif dans le quel les uns ſe déterminerent au péché, & les autres à la vertu, & d'une grace qui en préſerva quelques-uns de la ruine des autres, & qui préſerva ceux que Dieu voulut.

6. Il parle d'une grace qui a fait le diſcernement entre ceux qui ont péché, & ceux qui n'ont point péché. Ces paroles ſont remarquables, *Niſi quos vellet.* Supposons que tous les Anges aient eu une grace verſatile, qu'avec cette grace verſatile, il y en ait eu un nombre qui ait commencé à tomber, que Dieu, de crainte que les autres ne les ſuiviſſent, leur ait donné au plutôt le ſecours de la béatitude; l'on ne peut pas dire pour cela que Dieu ait préſervé de la chute ceux qu'il a voulu,

Sect. V.

voulu ; peut-être étoit-ce ceux qu'on suppose tombés que Dieu auroit voulu préserver.

Je m'étens sur ce point parce qu'il fait la décision de l'autre. Si le secours dont parle S. Fulgence, est un secours donné à des voiageurs, on ne peut douter que ce ne soit la prémotion.

Car 1. C'est un secours qui fait le discernement entre ceux qui tombent & ceux qui ne tombent pas, *Quos vellet.* Or une grace qui fait le discernement, n'est pas versatile, mais déterminante, comme on le montrera ailleurs, & comme ceux qu'on a ici en vue, l'avoueront sans difficulté.

2. Le secours dont il est ici question n'est pas donné à tous ; Dieu qui discerne, fait plus pour les uns que pour les autres, Dieu ne préserve que ceux qu'il veut.

Or la grace versatile est également donnée à tous.

3. Le raisonnement de S. Fulgence est fort remarquable : Les Anges n'ont pu rétablir l'homme tombé, puis qu'eux mêmes ont eu besoin de secours, & l'on voit qu'ils ont eu besoin d'être secourus pour se soutenir, puisqu'il y en a eu qui sont tombés : *Se juvaminis egenam consubstantialis ruinæ documento testatur.*

Il est visible par ce raisonnement que les Anges qui sont tombés n'avoient pas tout le secours dont ils avoient besoin pour se soutenir ; car s'ils avoient eu tout le secours qui étoit nécessaire, & qu'ils pouvoient avoir selon le cours ordinaire pour se soutenir, on auroit tort de conclurre de leur chute, que les Anges pour se soutenir, ont eu besoin d'être encore secourus.

Ainsi ou le raisonnement de S. Fulgence est un raisonnement faux, absurde, ridicule ; ou ce Pere a supposé que les Anges qui sont tombés n'ont point eu un secours qui a été donné à ceux qui ont persévéré, & que ceux qui ont persévéré ont été *amplius adjuti*, comme le dit S. Augustin. Or la grace versatile l'*auxilium sine quo*, s'il est seul, est égal pour tous.

4. S. Fulgence admet un secours infailliblement joint avec son effet. Car il dit qu'on voit bien que les Anges ont eu besoin de secours, puisqu'ils sont tombés ; c'est-à-dire, que s'ils avoient été secourus par ce genre de secours, ils ne seroient pas tombés ; aussi ajoute-t-il que ce secours a préservé tous ceux qu'il a plu à Dieu de préserver. Or une grace versatile n'est pas jointe infailliblement à son effet.

5. Il dit que c'est une même grace qui secoure l'homme tombé & l'Ange ; par conséquent il l'a cru efficace pour l'un comme pour l'autre.

6. Il appelle le Verbe qui nous secoure, une vertu, *quia insuperabilis*, c'est-à-dire, qu'il n'arrive jamais que le libre arbitre change ce secours, qu'il le dépraye, qu'il le surmonte, lorsque Dieu le donne efficace.

Que peut-on desirer de plus formel & de plus précis que ce que nous voions dans ce passage.

Ainsi d'un côté S. Fulgence parle comme S. Augustin sur la différence de la grace des deux états ; d'un autre côté néanmoins on ne peut se dispenser de croire qu'il a admis un secours prédéterminant pour opérer le bon vouloir même dans l'état d'innocence.

Or ce parallele entre S. Augustin & S. Fulgence paroît au dessus de tout ce qu'on pourroit alléguer sur cette matiere : car voici le raisonnement qui se présente naturellement à l'esprit.

C'est une grande regle de critique, que pour connoître la pensée d'un auteur, un des meilleurs moiens est celui d'avoir recours à son disciple, & sur tout à un disciple

ſciple très reſpectable & très éclairé, un diſciple qui a vécu dans la même region, & vers le même temps, un diſciple parfaitement rempli de l'eſprit de l'auteur, & qui ſur le point dont il eſt queſtion a ſuivi ſes penſées, ſes expreſſions, ſa maniere; enfin pour dire encore davantage, un diſciple tel que S. Fulgence.

Or S. Fulgence a tenu un ſecours prédéterminant pour l'état d'innocence, quoi qu'on trouve dans ſes ouvrages les mêmes difficultés ſur la grace d'Adam, que dans ceux de S. Auguſtin. Par conſéquent, quelques fortes que ſoient ces difficultés que nous avons rapportées de S. Auguſtin, on n'a pas lieu d'en conclurre, que ce Pere ait rejetté tout ſecours prédéterminant pour opérer la volonté actuelle de perſévérer dans l'état d'innocence.

Ce que nous venons de dire, ſur S. Fulgence, on peut le dire auſſi ſur S. Thomas, & par là augmenter encore le poids de notre raiſonnement. Ce ſaint Docteur dans ſa 2. 2. q. 137. a. 4. diſtingue après S. Auguſtin, l'*Auxilium ſine quo*, & l'*Auxilium quo*, & attribue l'un à l'état d'innocence, & l'autre à l'état de nature tombée; néanmoins qui peut douter que S. Thomas n'ait admis une prémotion pour l'état d'innocence, comme pour le nôtre?

III.

J'avoue que je me trouve bien différemment diſpoſé ſelon les différentes vues qui ſe préſentent à mon eſprit touchant ces difficultés. Lorſque je les conſidere en elles mêmes, elles me paroiſſent invincibles: mais lorſque je les compare avec les paſſages de S. Fulgence, il me ſemble qu'elles perdent toute leur force.

Cette derniere vue me porte donc à les enviſager encore de plus près, & à eſſayer, ſi non à les réſoudre avec une pleine évidence, au moins à chercher ſi l'on ne pourroit point y donner quelque éclairciſſement. CHAP. IV. ART. VI.

Une des prémieres regles de critique pour entrer dans l'eſprit d'un auteur, eſt d'éxaminer quel caractere il ſoutient dans l'ouvrage dont il eſt queſtion.

Un auteur peut traiter un point en deux manieres différentes: il peut le traiter en Controverſiſte, il peut le traiter en Théologien. Le genre polémique eſt fort différent du genre didactique. Dans l'un il s'agit de convaincre, & dans l'autre d'inſtruire; dans l'un on combat l'erreur, dans l'autre on développe les vérités; dans l'un on guérit une ame ſéduite & prévenue, dans l'autre on perfectionne un eſprit bien diſpoſé, & on le fait avancer de lumieres en lumieres.

Quand on ne traite une matiere qu'en qualité de Controverſiſte, l'on doit ſe retrancher autant qu'il eſt poſſible, ſuivre pas à pas les difficultés de ſon adverſaire, profiter de ce qu'il avoue, & ne point ajouter de nouvelles difficultés à celles qu'il propoſe, de crainte d'augmenter ſes préventions, & d'expoſer la vérité.

Au contraire un Théologien doit traiter toutes les matieres, éxaminer toutes leurs difficultés. Il eſt vrai qu'il ne doit jamais oublier ſa meſure, ni s'imaginer pouvoir tout ſonder & tout approfondir; mais au moins n'eſt-il pas borné, comme le Controverſiſte, à la difficulté que forme ſon adverſaire.

La différence de ces deux genres entraîne après elle, comme il eſt viſible, un grand nombre de conſéquences.

On ne peut douter que S. Auguſtin, dans ſes livres ſur la grace, n'ait agi en qualité de Controverſiſte; &, pour peu qu'on éxamine la maniere de traiter de ce S. Docteur, on avouera qu'il n'en eſt point qui ait mieux ſoutenu ce caractere.

Pour entrer dans l'eſprit d'un Contro-

Sect. V. verſiſte, il faut connoître la nature de la controverſe. Les Pélagiens attaquoient le dogme du péché originel, & en détruiſant ce principe fondamental, ils en renverſoient encore deux autres qui en ſont les ſuites : l'un que la nature humaine eſt bleſſée, & que la concupiſcence & l'ignorance ſont les plaies du péché ; l'autre qu'elle a beſoin d'une grace particuliere du Rédempteur pour faire le bien : grace capable de ſurmonter les mouvemens de la concupiſcence. C'eſt touchant cette grace, ſi fortement établie par S. Auguſtin, qu'un des Religieux du monaſtere d'Adrumet prétendoit, que s'il falloit l'admettre, la correction faite aux pécheurs ne ſeroit ni juſte, ni utile ; & c'eſt pour répondre à cette objection, & guérir un eſprit qui en étoit bleſſé, que S. Auguſtin fit le Livre de la correction & de la grace, & qu'il montra la différence qu'il y avoit entre l'état d'innocence & l'état de nature tombée.

Cette différence, comme nous l'avons expliqué, eſt très conſidérable. La grace de cet état-ci ne ſuppoſe pas un équilibre dans la volonté pour toutes ſortes d'actions. La concupiſcence nous porte vers les créatures ; pour faire le bien il faut ſurmonter ſon poids : la grace de l'état d'innocence ſuppoſe cet équilibre.

S. Auguſtin nous enſeigne expreſſément l'un & l'autre dans ſon dernier Ouvrage contre Julien. Premierement par rapport à notre état il rejette cet équilibre que Julien admettoit lib. 5. *Op. imperf.* n. 48. p. 1268. *Tam bonum certè quam malum ex propria homo, ſicut dicis,* (il parle à Julien) *voluntate facit : & utriuſque in illo poſſibilitas æquâ lance libratur, & ad benè faciendum Deus adjutorium ſubminiſtrat. Cur ergo ad peccandum proclivior eſt natura mortalium, ſi nihil egit originale peccatum?* La même choſe ſe trouve encore ailleurs. Secondement, il admet cet équilibre pour l'état d'innocence lib. 3. *Op. imp.* n. 110. p. 1095. Julien diſoit : *Tam poſſibile ſit verum teſtimonium perhibere quàm falſum ; tam liberum Deo obedire imperanti, quàm Diabolo perſuadenti.* A quoi S. Auguſtin répond : *Verum dicis : hoc eſt liberum arbitrium, tale omninò accepit Adam : ſed quod datum eſt à Conditore, & à Deceptore vitiatum, utique à Salvatore ſanandum eſt. Hoc vos non vultis cum Eccleſiâ confiteri : hinc eſtis hæretici.*

Mais S. Auguſtin en admettant l'équilibre pour l'état d'innocence, admet-il un équilibre abſolument tel que Julien l'admettoit pour cet état-ci, un équilibre excluſif de toute grace & de tout ſecours actuel qui nous faſſe déterminer à vouloir ? C'eſt ce qu'il ſeroit bien dur d'aſſurer.

Cet équilibre paroît n'être excluſif que d'une certaine maniere de ſecourir, telle que Dieu nous la donne dans cet état-ci, où il y a des mouvemens indélibérés de grace, comme il y en a de la concupiſcence ; mouvemens qui ont la force de nous faire pencher, s'ils ne ſont ſurmontés par un amour plus fort. Or cette eſpece d'équilibre ne laiſſe pas de mettre une très grande différence entre l'état d'innocence & le nôtre.

Dans l'un & dans l'autre état il eſt hors de doute que la liberté d'indifférence ſubſiſte toujours ; mais dans l'état d'innocence il y avoit de plus un perpetuel équilibre.

Dans l'état d'innocence, en remontant de degrés en degrés & en ſuivant le fil de nos actions, jamais on ne trouvoit un mouvement indélibéré, qui eût incliné d'un côté plutôt que d'un autre, en ſorte qu'il falloit toujours apporter l'action délibérée & la volonté, comme l'unique raiſon & la déciſion. Avant que d'avoir délibéré, il étoit égal de faire une action ou une autre, comme il eſt égal de choiſir l'un de deux

deux moiens égaux, en ſorte qu'il n'y a point d'autre raiſon de ce choix que l'action même délibérée par laquelle on choiſit. Maintenant en remontant dans nos actions, il faut auſſi en revenir toujours au libre arbitre, qui eſt le maître de réſiſter ou de ne pas réſiſter au mouvement indélibéré. Mais cependant avec ces mouvemens indélibérés, il eſt vrai qu'avant même d'avoir délibéré, il n'eſt point égal d'aimer Dieu ou la créature.

Dans l'un & dans l'autre état la volonté actuelle de perſévérer eſt au pouvoir du libre arbitre: mais cela n'empêche pas que S. Auguſtin n'ait pu dire, que cette volonté étoit abandonnée au libre arbitre dans l'état d'innocence d'une maniere différente de ce qui ſe paſſe en nous; en ce que dans l'état d'innocence jamais il ne s'élevoit dans le libre arbitre de bons mouvemens d'amours & de bons déſirs, qui prévinſſent la délibération, mais que tous les actes de la volonté par leſquels Adam vouloit perſévérer dans le bien, étoient des actes délibérés.

Au lieu qu'à préſent il y a de ces bons mouvemens qui précedent la déliberation, & qui toutesfois ne néceſſitent point le libre arbitre, parce qu'il peut toujours les déſavouer ou ne les pas déſavouer.

On ne peut douter que ce S. Docteur n'ait vu ces différences que la concupiſcence met entre les deux états, & que ce ne ſoit une grace proportionnée à ſes mouvemens qu'il ait eu deſſein d'exclurre de l'état d'innocence; il s'en explique nettement dans le ch. 10. *Ille (Adam) non opus habebat eo adjutorio quod implorant iſti, cùm dicunt, Video aliam legem in membris meis &c.* De ſavoir enſuite ſi en excluant de l'état d'innocence cette maniere de ſecourir, il admet ou rejette toute opération phyſique de la part de Dieu pour nous faire opérer le vouloir, c'eſt ce qu'il eſt plus difficile de déterminer.

Lib. de cor. & gr. c. 10.

Rom. 7. 23.

Il ſe peut faire qu'étant uniquement attentif à combattre les Pélagiens, il n'ait fait attention qu'à ce qui faiſoit le fond de leur erreur; qu'il n'ait conſidéré le beſoin de la grace que du côté de la plaie de l'homme tombé & de ſa rédemption, ſans faire attention à la dépendance qui eſt commune à tous les états; que ce Pere, en qualité de Controverſiſte, ſe ſoit retranché dans le point qui étoit en queſtion, ſans vouloir en décider un autre plus éloigné, ce qui lui eſt ſi ordinaire; que néanmoins il ait poſé tous les principes de la prémotion phyſique, ſans en tirer lui même la conſéquence qui ne lui étoit point néceſſaire pour la diſpute qu'il avoit à ſoutenir; enfin que Dieu qui l'a conduit par degrés dans la manifeſtation des vérités ſur la grace, ne lui ait point fait démêler préciſément cette queſtion, mais lui ait découvert des principes dont ſes Diſciples l'ont tirée.

CHAP. IV. ART. VI.

Peut-être ſe pourroit-il faire auſſi qu'aiant aſſez compris ce qu'il falloit en penſer, par une ſage œconomie il n'ait point voulu le marquer à cet endroit, de crainte prémierement d'ajouter une nouvelle difficulté à celle qui lui étoit propoſée, & d'aigrir les eſprits au lieu de les guérir: ſecondement de crainte que les Hérétiques qui conteſtoient le péché originel & ſes ſuites, ne ſentiſſent point aſſez la néceſſité de la réparation de la nature par la grace du Sauveur, ſi l'on paroiſſoit confondre les deux états, & qu'on n'appuiât pas ſur leur différence.

On peut remarquer que les difficultés contre la prémotion pour l'état d'innocence, ſe trouvent particulierement dans les livres où S. Auguſtin parle en Controverſiſte, & que les endroits qui la favoriſent ſe trouvent particulierement dans d'autres livres, comme dans ceux de la Cité de Dieu. J'excepte cependant le dernier Ouvrage contre Julien, où ce Pere ſe trouve

Sect. V. engagé à en parler encore à cauſe de la profondeur des objections de Julien, & de la ſublimité des principes qu'il eſt obligé d'y oppoſer. Cette remarque eſt plus viſible dans S. Fulgence que dans S. Auguſtin. Dans ſes livres polémiques ſur la grace, il parle principalement de la différence des deux états : on ne doit point en être ſurpris, il s'agiſſoit de la grace du Rédempteur, accordée pour guérir la plaie originelle. C'eſt dans ſes autres ouvrages, particulierement dans celui de la Trinité, dans les livres au Roi des Vandales, où il s'agiſſoit encore de la même matiere, dans ſon Expoſition de la foi ſur pluſieurs articles : c'eſt, dis-je, dans ces ouvrages que découvrant la dépendance des êtres créés, par rapport à l'être des êtres, il en déduit la néceſſité d'un ſecours prédéterminant pour tout état. S. Thomas, qui traite toutes ces matieres en Théologien, explique par tout cette doctrine.

## IV.

Comme dans la diſpute des Pélagiens avec S. Auguſtin, la grace dont il étoit principalement queſtion, eſt la grace accordée à l'homme tombé par le péché originel, il n'eſt pas étonnant qu'une objection aiant été formée ſur cette grace, S. Auguſtin y ait répondu, ſans ſe jetter dans une queſtion toute différente & plus éloignée. Si nous avons beſoin, pour conſentir au bien & y perſévérer, d'une grace qui ne ſuppoſe point l'équilibre en ce qui regarde l'amour de la fin, pourquoi nous corrige-t-on, diſoit un Moine d'Adrumet, pourquoi nous reprend-on, lorſque nous faiſons le mal, & que nous n'avons pas reçu cette grace? S. Auguſtin répond, que cette correction eſt juſte; qu'étant nés d'une maſſe corrompue par le péché d'Adam, nous n'avons pas droit de nous plaindre: qu'au reſte Adam n'avoit pas ſujet de faire cette plainte, puiſque cette grace qui ne ſuppoſe point l'équilibre, ne lui étoit point néceſſaire pour perſévérer.

Mais, dira-t-on, ſi S. Auguſtin a cru que, pour perſévérer, l'homme n'avoit point beſoin, à la vérité, d'une grace telle qu'il la faut maintenant à cauſe de la plaie du péché, mais qu'il avoit beſoin d'une prémotion pour opérer le vouloir, à cauſe de la dépendance de la créature en tout état, ce Pere ne répond point à la difficulté propoſée : elle ſubſiſte également, cette difficulté, ſoit que l'homme reçoive la perſévérance par une grace qui ſuppoſe l'équilibre, ſoit qu'il la reçoive par une grace qui ne le ſuppoſe pas. Une telle réponſe même ſeroit ridicule & indigne d'un auſſi grand Auteur. Il y auroit une équivoque inſupportable ; car avouant que les créatures innocentes ne devoient point recevoir de Dieu le don de perſévérance, il auroit entendu ſeulement qu'elles ne devoient pas le recevoir par une opération ſemblable à celle de cet état-ci, quoiqu'il fût bien qu'elles devoient l'attendre d'une opération prédéterminante.

Avant que de répondre à cette difficulté, prenons bien garde à quoi je m'engage. Je ne prétens pas que S. Auguſtin ait eu diſtinctement dans l'eſprit le ſyſteme de la prémotion, comme l'a eu S. Thomas, & après lui les Thomiſtes; ce Pere traite un grand nombre de queſtions, ſans préjudice de beaucoup d'autres queſtions plus profondes & plus éloignées, qu'il n'avoit pas eu occaſion d'examiner. Ce que je prétens, c'eſt premierement que S. Auguſtin, qui a enſeigné ſi clairement la grace efficace par elle même pour cet état-ci, a auſſi poſé tous les principes de la prémotion pour tout état : ſecondement que les principes de ce Pere ne combattent point la prémotion ; cela me ſuffit pour mettre la queſtion de la prémotion, entant

tant qu'on peut la ſéparer de celle de la grace efficace, pour la mettre, dis-je, au nombre des vérités dont les principes ont été établis de tout temps, mais qui n'ont été éxaminées & développées que dans la ſuite.

Cela poſé, venons à notre objection: Ce Pere, dit-on, ne répond point à la difficulté propoſée, poſé le ſyſteme de la prémotion.

Mais c'eſt une regle du bon ſens qu'on ne doit point perdre de vue dans la lecture des auteurs, qu'il ne faut point éxiger d'eux, qu'en répondant aux difficultés, ils en rendent ſi pleinement raiſon, qu'il ne reſte plus rien à éclaircir ſur la matiere, mais qu'il ſuffit que la raiſon qu'ils nous apportent ſoit véritable & ſolide.

Si cette regle convient à toutes ſortes d'auteurs, il faut avouer qu'elle convient particulierement aux Controverſiſtes, par la raiſon que nous en avons apportée.

Je ne ſai s'il y a quelque auteur dans la lecture duquel il faille plus faire attention à cette regle, que dans celle de S. Auguſtin. Ce Pere, qui joignoit au plus ſublime eſprit la plus humble retenue, décide un grand nombre de queſtions, ſans préjudice d'autres queſtions plus difficiles.

C'eſt ainſi que dans un Ouvrage contre Porphyre, où on lui avoit fait cette queſtion, Pourquoi Jeſus-Chriſt n'étoit pas venu plutôt? ce Pere avoit répondu: *Tunc voluiſſe hominibus apparere Chriſtum, & apud eos prædicari doctrinam ſuam, quando ſciebat, & ubi ſciebat eſſe, qui in eum fuerant credituri.* Dans le livre *De pred. ſanctorum* c. 9. il aſſure qu'en cela il n'avoit rien dit que de vrai, qu'il auroit pu ajouter que ces perſonnes devoient alors croire en Jeſus-Chriſt, parce que c'étoit en ce temps que Dieu avoit réſolu de leur en donner la grace; mais que par prudence il n'avoit point voulu ſuſciter de nouvelles difficultés, & qu'il s'étoit contenté de marquer que ce qu'il diſoit, il le diſoit ſans préjudice d'autres raiſons qu'on pouvoit apporter ſur la même matiere. *Sed quoniam, ſi ita diceretur* (c'eſt-à-dire, s'il avoit ajouté que ces perſonnes devoient croire, parce que Dieu devoit alors leur en donner la grace) *lectorem faceret intentum ad ea requirenda quæ nunc ex admonitione Pelagiani erroris neceſſe eſt copioſius & laborioſius diſputari, viſum mihi eſt, quod tunc ſatis erat, breviter eſſe dicendum; exceptâ, ut dixi, altitudine ſapientiæ & ſcientiæ Dei, & ſine præjudicio aliarum cauſarum, de quibus non tunc, ſed alias, opportunius diſputandum putavi.*

Epiſt. 102.

Quæſt. 2. n. 14. p. 278.

CHAP. IV. ART. VI.

Num. 18. p. 803.

C'eſt ainſi que dans le Chapitre 9. & 10. du liv. 1. des Rétractations ce S. Docteur répond à ce qu'il avoit avancé dans ſes Diſputes avec les Manichéens, qui paroiſſoit aux Pélagiens être contraire à la grace, & qui en effet ne l'étoit pas. Par éxemple, ce Pere avoit dit que la lumiere divine nourrit les cœurs de ceux qui croient en Dieu & qui l'aiment, *ce que tous les hommes peuvent, s'ils le veulent:* cela eſt vrai, ajoute ce Pere dans le Livre des Rétractations; mais afin qu'ils le veuillent, leur volonté eſt préparée par le Seigneur: *Quod hic ideò dictum non eſt, quoniam præſenti neceſſarium non erat quæſtioni.*

Dans ſes prémiers ouvrages contre les Pélagiens on en voit encore un éxemple qui nous touche de plus près, & qui nous montre avec quels ménagemens & par combien de degrés S. Auguſtin a procédé dans les matieres de la grace. Dans le Livre 2. *De pec. mer. & remiſſ.* c. 17. il forme cette queſtion, pourquoi les hommes ne vivent pas ſans péché, puiſqu'ils le peuvent avec la grace; & prémierement il répond, que c'eſt qu'ils *ne le veulent pas*, QUIA NOLUNT: il ajoute en ſecond lieu, *Sed ſi ex me quæritur, quare nolunt*

Num. 26. p. 54.

Sect. V. *nolunt, imus in longum: veruntamen etiam hoc, ſine præjudicio diligentioris inquiſitionis, breviter dicam. Nolunt homines facere quod juſtum eſt, ſive quia latet an juſtum ſit, ſive quia non delectat:* & enſuite il apporte pour cauſe de ce que le bien eſt caché aux hommes, & de ce qu'il ne leur plaît pas, les deux plaies du péché, l'ignorance & la concupiſcence, pour leſquelles nous avons beſoin d'une grace de lumiere & de délectation. Mais pourquoi cette grace ceſſe-t-elle de nous aider ? Il répond en troiſieme lieu : *Quâ (gratia) ut non adjuventur, in ipſis itidem cauſa eſt, non in Deo.* Mais quatriemement quelle eſt cette cauſe pourquoi la grace ne nous eſt pas donnée ? Il répond que c'eſt l'orgueil de l'homme, orgueil pour lequel les réprouvés doivent être condamnés, & contre lequel les enfans de miſéricorde doivent être inſtruits. Et comment inſtruits ? Le voici : *Ideò quiſque noſtrum bonum opus ſuſcipere, agere, implere nunc ſcit, nunc neſcit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non ſine facultatis, ſed divini muneris eſſe, vel quòd ſcit, vel quòd delectatur: ac ſic ab elationis vanitate ſanetur.* La réponſe que donne S. Auguſtin dans ce livre eſt ſolide ; il eſt néceſſaire d'en être inſtruit ; elle eſt même très importante pour la conduite de l'homme. Mais cependant elle n'explique point toutes les difficultés ; elle laiſſe ſans explication la plus conſidérable. Car ſi c'eſt afin de convaincre & de montrer notre orgueil que Dieu ne nous donne point une grace qui nous empêcheroit abſolument de tomber dans le péché ; pourquoi ne nous donne-t-il point une grace qui corrige auſſi notre orgueil dès le prémier moment de notre converſion, & pourquoi ne gueritil pas tout d'un coup tous nos maux ? C'eſt ce que Pélage objecta contre cette réponſe, & S. Auguſtin dans le liv. *de nat. & grat.* c. 31. en parle ainſi : *Et hæc quidem ita dixerim, ut altius Dei conſilium me fatear ignorare ; cur etiam ipſam ſuperbiam, quæ & in rectè factis animo inſidiatur humano, non citò Deus ſanet.* Et dans le ch. 27. il répond à l'objection de Pélage, que Dieu à la vérité peut guérir toutes nos plaies, & qu'il le fait auſſi : *Sed agit judicio ſuo, nec ordinem ſanandi accipit ab ægroto ;* c'eſt-à-dire, qu'il faut enfin en venir à une profondeur de jugemens qui eſt impénétrable. Num. 37. p. 141. Num. 31. p. 140.

Non ſeulement S. Auguſtin ſuit ſouvent cette méthode, mais même il marque expreſſément qu'on peut la ſuivre, & qu'il a été permis aux Philoſophes au ſujet des effets de la nature, *Quorum nihil ſit niſi voluntate Dei, etiam cauſis aliis ea tribuere vel veris, ſed proximis, cùm omninò videre non poſſent ſuperiorem cæteris omnibus cauſis, id eſt, voluntatem divinam.* Il n'eſt donc point ſurprenant que dans l'occaſion dont il s'agit, S. Auguſtin ait tenu une ſemblable conduite. La grace accordée à l'homme tombé pour combattre la concupiſcence, eſt une grace qui ne ſuppoſe point un équilibre par rapport à l'amour de la fin.

C'eſt à l'occaſion de cette grace qu'on formoit cette objection ſur l'état d'innocence : Comment Adam eſt-il blâmable en ne perſévérant point & en péchant, s'il n'a pas reçu la perſévérance ?

Et c'eſt en ſuivant auſſi cette idée, que S. Auguſtin répond, que le prémier homme n'avoit point beſoin de recevoir la perſévérance ; c'eſt-à-dire, de recevoir une grace telle que Dieu nous la donne dans cet état-ci pour perſévérer ; une grace qui, pour avoir ſon effet, ſoit ſupérieure au mouvement actuel de la concupiſcence ; une grace dont il y ait des mouvemens qui ſoient indélibérés. Par là S. Auguſtin renverſe la grande difficulté ; car ſi Adam avoit eu beſoin d'une telle grace, l'on

l'on trouveroit que lorſqu'il a péché il y a eu un poids qui l'a entraîné vers le mal, & qu'il n'a point eu une grace aſſez forte pour ſurmonter ce poids.

On pourroit dire encore, que ſi Adam avoit eu de bons mouvemens indélibérés qui euſſent été aſſez forts, il eût perſévéré ; & par là vouloir trouver en Adam non ſeulement un défaut de volonté délibérée, mais encore de mouvement indélibéré. S. Auguſtin prévient ces difficultés, en diſant que l'homme innocent n'a point eu beſoin de la même grace que nous pour perſévérer.

Il eſt vrai qu'il reſte encore une difficulté, poſé la prémotion, qui eſt, que, malgré l'équilibre où étoit l'homme, & quoiqu'il n'eût point de mouvemens de volonté indélibérés, il falloit toujours pour perſévérer, qu'il eût une volonté de demeurer dans la juſtice, & qu'il n'avoit d'actions délibérées que celles qu'il plaiſoit à Dieu de lui faire opérer.

Mais prémierement, on ne peut pas dire que la réponſe de S. Auguſtin ſoit abſurde & ridicule, puiſque de deux difficultés qui pouvoient naître ſur une même matiere, elle détruit certainement la principale.

On peut encore moins le dire, ſi l'on fait réfléxion que c'étoit la difficulté que l'on faiſoit à ce Saint, & par conſéquent qu'il a réſolue. S. Auguſtin traitant cette matiere en Controverſiſte n'a pas ſuſcité l'autre difficulté ; il a parlé ſelon ce qu'il voioit être dans l'eſprit de celui qu'il réfute, lequel prenoit occaſion de la grace établie pour cet état-ci, de former une difficulté ſur l'état d'innocence. Par conſéquent il s'en faut beaucoup que ſa réponſe ſoit équivoque.

On pourroit peut-être encore remarquer une différence entre les mouvemens indélibérés & les actes délibérés ? Dans cet état-ci, il y a des mouvemens indélibérés, qui ne néceſſitent point néanmoins notre volonté, puiſque nous pouvons toujours les déſavouer ou ne les pas déſavouer. Pour opérer ces mouvemens indélibérés, il faut que Dieu agiſſe en nous: il faut qu'il y agiſſe auſſi pour que nous opérions des actes délibérés. Il faut convenir néanmoins que ces mouvemens indélibérés, en les conſidérant dans ce point de vue, où on les regarde comme antérieurs à la déliberation préſente ſur ces mêmes mouvemens, que ces mouvemens, dis-je, ſe préſentent à notre eſprit d'une maniere particuliere ſous l'idée de don; & qu'ainſi, comme dans cet état-ci Dieu nous donne de ces ſortes de mouvemens dans le cours de notre vie, en ce point la perſévérance dans notre état ſe préſente à notre eſprit, ſous la qualité de don d'une maniere particuliere, quoiqu'il ſoit très vrai que dans tout état Dieu nous donne un ſecours phyſique & prédéterminant pour faire le bien & perſévérer. CHAP. IV. ART. VI.

Secondement par rapport à l'autre difficulté née de la prémotion même, S. Auguſtin nous fournit le véritable jour pour l'expliquer, autant au moins que nous pouvons le faire ſelon la foibleſſe de nos lumieres. C'eſt dans le paſſage que nous avons rapporté du 12. Livre de la Cité de Dieu, où ce Pere montre que le formel du péché eſt une privation pour laquelle Dieu ne peut être blâmé, puiſqu'il n'en eſt ni la cauſe efficiente, ni la cauſe déficiente, mais ſeulement la créature qui veut, & qui veut librement.

Il me paroît certain que S. Auguſtin n'a pas prétendu répondre dans le Livre de la correction & de la grace, à toutes les difficultés qu'on pourroit faire au ſujet de la perſévérance dans l'état d'innocence, & qu'il a bien ſenti qu'en ce point même il falloit avoir recours aux deſſeins impénétrables de la miſéricorde de Dieu & de ſa juſtice. Car ne peut-on pas, ſur l'état d'in-

Sect. V. nocence, faire le même raiſonnement qu'il fait ſur l'état de nature tombée dans le même livre c. 8. *Reſpondeant ſi poſſunt, cur illos Deus, cùm fideliter & piè viverent, non tunc de vitæ hujus periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum, & ne fictio deciperet animas eorum.* Pourquoi Dieu n'a-t-il pas enlevé Adam quelques momens avant qu'il tombât ? Pourquoi l'a-t-il laiſſé ſi longtemps dans l'état de voiageur ? Qui empêche qu'on ne diſe la même choſe ſur les Anges ? *Verùm hoc in poteſtate non habuit, aut eorum mala futura neſcivit ? Nempe nihil horum, niſi perverſiſſimè atque inſaniſſimè dicitur. Cur ergo non fecit ? Reſpondeant qui nos irrident, quando in his talibus exclamamus,* Quàm inſcrutabilia ſunt judicia ejus, & inveſtigabiles viæ ejus ?

De Corr. & Grat. n. 19. p. 760.

Rom. 11. 33.

Bien plus il fait lui même le raiſonnement ſuivant ſur l'état d'innocence, en parlant d'une opération intérieure de Dieu ſur les cœurs. Livre 11. *De Gen. ad litt.* c. 10. *Sed poſſet etiam ipſorum* (des créatures innocentes) *voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens eſt. Poſſet planè. Cur ergò non fecit ? Quia noluit. Cur noluerit, penès ipſum eſt ; debemus enim non plus ſapere, quàm oportet ſapere.*

## V.

Entrons maintenant dans le détail des difficultés propoſées.

1. S. Auguſtin dit que la grace de l'état d'innocence donnoit à l'homme le pouvoir de perſévérer s'il le vouloit. Mais cette objection eſt légere ; on trouve dans S. Auguſtin les mêmes expreſſions touchant l'état de nature tombée, &, ſans aller chercher bien loin, dans le c. 7. du livre même *De correp. & gr.* en réfutant l'excuſe de ceux qui diſent, Je n'ai point perſévéré parce que je n'ai pas reçu la perſévérance, ce Pere répond, *Homo in eo quod audieras & tenueras, in eo perſevera-res ſi velles.* Et de même en parlant de la foi dans le Livre *De nat. & gratiâ* c. 64. p. 160. *Ad ipſum arbitrium pertinet vocantem audire & credere, & ab eo in quem credit, non peccandi adjutorium poſtulare.* Veut-il dire que le libre arbitre tout ſeul opere la foi & la perſévérance, & exclure la néceſſité d'une grace prévenante ? Non ſans doute : il s'en explique ailleurs en termes précis. Liv. *De prædeſtin. Sanct.* c. 6. p. 798. *Non quia credere vel non credere non eſt in arbitrio voluntatis humanæ, ſed præparatur voluntas à Domino,* &c.

Au contraire même de cette objection, j'en tire une preuve. Lorſque ce Saint dit en pluſieurs endroits, que la grace de Dieu nous fait opérer le bien, quand nous le voulons, il diſtingue deux choſes : vouloir faire une action, & la faire effectivement ; & il dit poſitivement de l'une, qu'elle vient de la grace, & d'une grace efficace, mais il ne le nie pas de l'autre ; c'eſt-à-dire, il ne nie pas que le vouloir même ne vienne d'une grace ſemblable. Pourquoi n'en diroit-on pas de même de l'expreſſion qui nous eſt objectée ? Lorſque S. Auguſtin dit que la grace de l'état d'innocence donnoit à l'homme la juſtice, s'il le vouloit, *Prima eſt enim quâ fit ut habeat homo juſtitiam, ſi velit,* ce Pere parle d'une grace qui opéroit effectivement la juſtice, ſuppoſé que l'homme le voulût. Ces paroles ſont remarquables *quâ fit ;* l'*Adjutorium quo*, qui eſt efficace, eſt, ſelon S. Auguſtin, *adjutorium quo fit :* comme la grace qui opere en nous *le vouloir* & *le faire* eſt efficace pour opérer *le faire*, ſuppoſé que l'homme le veuille. Mais lorſque S. Auguſtin dit que cette grace conſervoit la juſtice à l'homme, ſuppoſé qu'il le voulût, il ne nie pas pour cela qu'il n'y eût un ſecours qui opérât le vouloir, comme il ne le nie pas pour notre état, ſur lequel on trouve dans ce Pere les mêmes expreſſions.

2. Mais

2. Mais ce ſaint Docteur dit expreſſément : Objectera-t-on que la grace n'opéroit point le vouloir dans l'état d'innocence?

Il eſt conſtant que ces paroles, ſi elles étoient priſes en rigueur, excluroient non ſeulement la prémotion, mais encore toute ſorte de concours, & qu'il faudroit admettre que S. Auguſtin a cru qu'il y avoit un vouloir dans l'homme innocent, ſavoir le vouloir de la perſévérance, que l'homme faiſoit tellement de lui même, que, pour le former, il n'avoit beſoin d'aucun ſecours de Dieu, ni concomitant, ni prédéterminant : opinion néanmoins qui ne trouvera jamais un grand nombre de ſectateurs.

Que ſi le vouloir de la perſévérance devoit être opéré par un concours concomitant, il n'eſt plus vrai en rigueur que Dieu n'opéroit pas ce vouloir. Que ſi l'on croit que Dieu opéroit ce vouloir par un concours concomitant, quoique S. Auguſtin diſe que par ce ſecours Dieu ne l'operoit pas, qui pourroit empêcher de penſer de même que Dieu l'opéroit, ce vouloir, par un concours prédéterminant?

Pourquoi donc ne pourroit-on point prétendre que S. Auguſtin n'a exclus de l'état d'innocence que le ſecours qui eſt donné dans cet état-ci à cauſe de la foibleſſe de l'homme pour opérer le vouloir, & pour s'oppoſer au mouvement de la concupiſcence, *Ille non opus habebat*, dit S. Auguſtin, *adjutorio quod implorant iſti cùm dicunt*, Video aliam legem &c.

Et S. Fulgence dans un des paſſages que nous avons cités, où il marque la différence de la grace des deux états, exclud de l'état d'innocence la grace prévenante, lui qui ailleurs admet une prémotion pour cet état, *Talis utique gratia quâ poſſet, ſi vellet, in eâdem rectitudine permanere, & à quâ poſſet, ſi vellet, averſâ voluntate diſcedere. Nunc autem in unoquoque homine gratia prævenient operatur, ut libertas arbitrii corrigatur.*

Ce Pere apporte encore *cette grace prévenante* pour diſtinguer l'état d'Adam d'avec le nôtre, dans le livre *De incarnatione & gratiâ*. c. 12. Par là n'eſt-il pas aiſé de le concilier lui même avec lui même, lorſque d'un côté il diſtingue la grace d'Adam de la nôtre, en ce que la nôtre opere le vouloir, & que de l'autre il aſſure que celle d'Adam *gouvernoit ſa volonté pour qu'il voulût*, en diſant qu'il a rejetté de l'état d'innocence une grace qui opere le vouloir en Adam de la même maniere qu'elle l'opere en nous; mais qu'il a admis néanmoins un ſecours qui opéroit le vouloir en Adam, quoique d'une autre maniere?

Or ce que nous ſommes obligés de dire ſur S. Fulgence, eſt-il abſurde de le dire ſur S. Auguſtin?

3. La troiſieme difficulté eſt, que la grace de notre état eſt plus puiſſante que celle de l'état d'innocence, parce qu'elle opere le vouloir. Dans les articles précédens nous avons ſuffiſamment expliqué comment dans cet état-ci, aiant la concupiſcence à vaincre pour faire le bien, il faut pour y réuſſir, que la grace ſoit ſupérieure en force au mauvais mouvement qui ſe réveille. Au lieu que dans l'état d'innocence avec la plus petite grace il n'en falloit pas d'avantage pour perſévérer. Ainſi la même grace avec laquelle une créature innocente auroit fait le bien, ne le fera pas faire à une autre créature, en qui il y a de la concupiſcence à vaincre. Par conſéquent dans l'état préſent nous avons beſoin d'une grace plus puiſſante que n'en auroit beſoin une créature innocente pour perſévérer.

Or il faut remarquer dans notre état, que ſitôt que la grace eſt plus forte que la concupiſcence, nous voulons le bien & nous le faiſons.

Sect. V. On peut dire encore par un autre endroit, que la grace de notre état est plus puissante, parce que dans l'état d'innocence il n'y avoit rien d'antérieur à la délibération, qui eût la force de nous faire pencher d'un côté plutôt que d'un autre; au lieu que dans notre état il y a des mouvemens de grace, comme il y en a de la concupiscence, qui préviennent la délibération, & qui ont assez de force pour être suivis infailliblement de leur effet, si en délibérant il ne s'éleve une volonté contraire qui soit assez forte pour y résister.

Il se peut bien faire que, lorsque S. Augustin paroît exclurre de l'état d'innocence une grace qui opere le vouloir, il n'ait eû en vue qu'une grace telle qu'elle nous est accordée maintenant pour surmonter la concupiscence. Car 1. c'est le besoin d'une telle grace qui se fait sentir dans l'état où nous sommes, où pressés par les sollicitations de la concupiscence nous implorons, comme dit S. Augustin, un secours assez fort pour vaincre ces mouvemens, en criant avec S. Paul: *Video aliam legem* &c. 2. C'est le besoin de cette grace qui nous découvre notre plaie, & le besoin que nous avons d'un réparateur. 3. Cette vérité a des rapports très-importans avec la conduite de l'homme, qui dans l'état de foiblesse où il est, doit veiller sans cesse sur lui même, & craindre qu'il ne s'éleve en lui de ces mouvemens qui le portent au mal.

Il n'est donc pas surprenant que S. Augustin aiant envisagé ces deux états par cet endroit, & aiant vu que dans l'un il n'y a point de concupiscence, & qu'il y en a dans l'autre, il ait exclus de l'état d'innocence cette grace qui combat les mouvemens de la concupiscence, & qui est telle que dès là qu'elle leur est supérieure, il s'ensuit infailliblement que l'homme veut le bien: & il est fort possible, que ce saint n'ait point examiné si par un autre endroit, il n'étoit point nécessaire que même dans l'état d'innocence Dieu donnât un secours prédéterminant pour faire opérer le vouloir.

4. Pour répondre à ce qu'on objecte qu'il faudroit admettre l'*Auxilium quo* dans l'état d'innocence, & l'*Auxilium sine quo* dans cet état-ci:

Premiérement, on ne peut douter que l'*Auxilium quo* ne renferme aussi l'*Auxilium sine quo*: S. Augustin le marque expressément, ainsi il n'y a point sur cela de difficulté.

Secondement, je conviens, que la prémotion physique qui opere le vouloir, est réellement un *Auxilium quo*, nécessaire à la créature à cause de sa dépendance: mais on peut concevoir deux sortes d'*Auxilium quo*, dont l'un soit exclusif de tout équilibre, & l'autre s'allie avec une sorte d'équilibre dans la volonté: & l'on peut croire peut-être que S. Augustin, ne considérant l'homme que du côté de sa plaie, & comparant l'état d'innocence avec le nôtre, n'a eu en vue que d'exclurre ce secours qui seul avoit donné occasion à toutes ces difficultés, & qui ne suppose point cet équilibre que l'on conçoit dans un état où il n'y a point de concupiscence.

5. On nous oppose encore, que S. Augustin dit, que la volonté de persévérer venoit du libre arbitre; que de persévérer ou ne pas persévérer, cela étoit laissé au libre arbitre. Mais il faut remarquer que dans l'état même où nous sommes la volonté de persévérer est aussi laissée à notre libre arbitre. Il faut donc prendre cette expression dans un autre sens, & en voici un qui paroit assez naturel. Dans notre état, il y a des mouvemens indélibérés, au lieu que dans l'état d'innocence, où il n'y en avoit point, c'étoit la volonté délibérée qui inclinoit seule à l'exclusion des mouvemens indélibérés. D'ailleurs

leurs dans l'état d'innocence le libre arbitre avoit non ſeulement l'indifférence que nous avons, mais il avoit de plus un équilibre que nous n'avons pas.

6. C'eſt une ſuite toute naturelle de ceci, que S. Auguſtin diſe que les ſaints Anges ont perſévéré par le libre arbitre, & que les autres ſont tombés par le libre arbitre : parce qu'il n'y avoit rien dans leur volonté qui précédât la délibération; au lieu qu'à préſent il y a des mouvemens indélibérés, ſoit de grace, ſoit de concupiſcence : cependant il nous eſt libre encore d'y réſiſter & de n'y pas réſiſter. C'eſt pourquoi il eſt vrai encore maintenant, que les hommes perſéverent par le libre arbitre. S. Auguſtin même nous l'enſeigne en plus d'un endroit : & dans le L. 1. de ſes Rétractations c. 9. il montre que ces expreſſions n'excluent point l'opération de Dieu pour opérer le vouloir, & ne favoriſent point les Pélagiens. Que ſi ces expreſſions n'excluent point cette opération prédéterminante pour cet état-ci, pourquoi l'excluroient-elles pour l'état d'innocence?

7. Par la même voie l'on peut expliquer ce qu'on objecte; que Dieu a voulu montrer dans ces deux états ce que pouvoit le ſecours de la grace, & ce que pouvoit le libre arbitre. Dieu a voulu montrer ce que pouvoit le libre arbitre, lorſqu'il étoit dans toute ſa vigueur, & qu'il jouiſſoit de l'équilibre : & ce que pouvoit ſa grace même pour rétablir une volonté en qui la concupiſcence a donné atteinte à cet équilibre, en la portant vers les faux biens de la terre.

C'eſt une vérité qu'il eſt important de remarquer & en elle même, & pour expliquer tout ce paſſage de St. Auguſtin, que la prémotion phyſique ne ſuppoſe aucun être de moins dans l'ame, aucune réalité de moins, aucun degré de bonté & de perfection de moins qui fût dans un homme qui poſſédéroit toute la perfection de ſon état. Il n'en eſt pas de même de la grace médicinale; elle ſuppoſe que l'ame eſt affoiblie, que ſon pouvoir eſt diminué, qu'elle eſt atténuée, bleſſée, inclinée, comme diſent les ſaints Peres, les Conciles, & S. Auguſtin. Ainſi la grace médicinale en rétabliſſant l'homme, montre ſon propre pouvoir & ſon efficace; au lieu que la prémotion dans l'état d'innocence n'empêche nullement qu'on ne voie le pouvoir de l'homme. CHAP. IV. ART. VI.

Par là on comprend qu'il n'eſt point étonnant que S. Auguſtin ait mis une ſi grande différence entre les deux états, & ſe ſoit tellement appliqué à montrer par ce parallele la grandeur de la plaie du péché, qui étoit le point en queſtion, & celui au fond qui nous touche de plus près & qui caractériſe notre état. Au reſte il ne faut point s'imaginer que S. Auguſtin ait voulu dire, que Dieu a montré dans l'état d'innocence le pouvoir de l'homme à l'excluſion de la prémotion.

Qu'on voie ce que dit ce Pere ſur les Anges mêmes, & combien Dieu a fait éclater la puiſſance de ſa grace, même dans leur état. Car expliquant ces paroles du Pſeaume 70. *Donec annunciem ... potentiam tuam & juſtitiam tuam, &c.* il montre quelles ſont les forces de l'homme, & quelle eſt la puiſſance de Dieu : *Dicam omni homini naſcituro : Nihil es per te... Dicam omni generationi ſuperventuræ, nullas vires meas, nullam juſtitiam meam, ſed potentiam tuam & juſtitiam tuam.* Non ſeulement ces ſentimens conviennent à l'homme tombé, mais même aux créatures les plus relevées, *Uſque ad altiſſima quæ feciſti magnalia. In altis cæli ſunt, in altis Angeli ſunt, Sedes, Dominationes, Principatus, Poteſtates; tibi debent quòd ſunt, tibi debent quòd vivunt. Potentiam tuam, juſtitiam tuam, uſquequo? Uſque in altiſſima quæ feciſti magnalia. Ne putes homi-* In Pſ. 70. Concione. 2.

Sect. V. *nem ſolum pertinere ad gratiam Dei. Quid erat Angelus antequam fieret? Quid eſt Angelus, ſi deſerat qui creavit? Ergò potentiam tuam & juſtitiam tuam uſque in altiſſima quæ feciſti magnalia. Et homo ſe extollit: & ut pertineat ad primam captivitatem, audit ſerpentem ſuggerentem &c.*

Pour ce qui eſt de la 8. difficulté, nous en avons parlé dans les nombres précédens.

## V I.

9. Quand S. Auguſtin dit que ſi le ſecours avoit manqué à Adam, il n'auroit point péché, ce Pere parle de l'*Auxilium ſine quo*, c'eſt-à-dire, du ſecours qui continue à conſerver la juſtice.

Or afin qu'Adam perſévérât il falloit deux choſes, comme nous l'avons expliqué. La premiere, qu'il vît cette juſtice ſuffiſante; ce bon amour qui habitoit dans ſon cœur, étant en équilibre pour vouloir y perſévérer, ou non. La ſeconde, qu'il voulût y perſévérer. Si Dieu avoit ceſſé de conſerver la juſtice dans le cœur d'Adam, ſans qu'Adam l'eût mérité par un péché antérieur, la vue & la connoiſſance de ce bon amour eût auſſi ceſſé d'être dans l'eſprit d'Adam. Or comme pour vouloir perſévérer dans ce bon amour, il falloit auparavant le connoître, Adam n'aiant plus cette connoiſſance, auroit manqué d'une perfection & d'une modalité diſtinguée de la volonté actuelle de perſévérer dans la juſtice, & qui lui auroit été néceſſaire pour la former: & comme il en auroit été privé ſans l'avoir voulu, ni l'avoir mérité par un péché, le défaut de volonté actuelle pour la perſévérance n'auroit point été criminel en lui.

Au lieu qu'en nous, de ce que nous n'avons pas le bon amour, de ce que par conſéquent nous ne le trouvons pas en nous, c'eſt une peine du péché.

10. On objecte encore que les mérites de l'état d'innocence étoient des mérites humains, comme le dit S. Auguſtin *L. De prædeſt. ſanct. c. 15. Humana hîc merita conticeſcant; & regnet, quæ regnat, Dei gratia per Jeſum Chriſtum Dominum noſtrum, &c.*

Mais premiérement la prémotion n'empêche point qu'une action ne ſoit humaine; & comment empêcheroit-elle qu'une action ne fût une action humaine, puis qu'elle n'empeche pas qu'une action ne ſoit mauvaiſe & criminelle? Eſt-on tenté de croire qu'une action de péché ne ſoit pas une action humaine? Néanmoins la prémotion eſt donnée pour ces ſortes d'actions.

Secondement, ſi l'on prenoit l'expreſſion de S. Auguſtin ſans aucune reſtriction, il eſt conſtant qu'elle excluroit tout ſecours de Dieu de l'état d'innocence; ce qui eſt fort éloigné de la penſée de ce Pere: il faut donc l'adoucir. Or on conçoit que nos mérites ſont moins humains, & dépendent plus de la grace que ceux de l'état d'innocence; quand ce ne ſeroit que par une raiſon qu'apporte S. Auguſtin dans le livre *De correp. & grat. c. 11. Namque ut reciperet bonum, gratiâ non egebat, quia nondum perdiderat. Ut autem in eo permaneret, egebat adjutorio gratiæ, ſine quo id omninò non poſſet.* D'ailleurs ces bonnes actions qui étoient en Adam, étoient la ſuite de ce qu'il avoit reçu de Dieu dans ſon état; au lieu qu'elles ne ſont point la ſuite de l'état de la nature tombée. Lors qu'un homme innocent & rempli de la juſtice originelle fait des actions juſtes, il agit ſelon ce qu'il eſt: mais lors qu'un homme tombé par ſon état couvert de plaies, & accablé de maladies, fait quelques actions de force & de ſanté, il agit outre ce qu'il eſt par l'état de péché dans lequel il eſt né.

11. On objecte encore que, ſelon S. Au-

Auguſtin, l'homme pourroit ſe glorifier dans l'état d'innocence ; mais c'eſt une raiſon qui trahit ſa propre cauſe, & qui ſe tourne en preuve pour l'explication que nous donnons à S. Auguſtin.

En prémier lieu l'on ne peut pas douter que ſi S. Auguſtin n'eût admis qu'une grace verſatile pour l'état d'innocence, ou qu'il eût penſé que Dieu n'opéroit point le vouloir de perſévérer, il ne ſuivît évidemment de ſon ſyſteme, que le prémier homme auroit pu ſe glorifier dans ſes mérites. Car, comme nous l'avons montré ailleurs, on peut ſe glorifier en ſoi même de tout avantage qui nous eſt propre, & que nous ajoutons à ce que nous avons reçu de Dieu. Si l'homme ne recevoit de Dieu que la juſtice, & qu'il y ajoutât le deſir d'y perſévérer, comme ce deſir actuel de la juſtice eſt quelque choſe outre cette juſtice même, comme c'eſt un bien qui diſcerne entre deux créatures, qui ont toutes deux la même juſtice, mais dont l'une veut perſévérer, & l'autre ne le veut pas; il s'enſuit que celle qui auroit perſévéré, auroit pu ſe glorifier en elle même d'avoir formé ce deſir actuel de la perſévérance.

Cette vérité eſt trop claire pour que S. Auguſtin ne l'ait point apperçue, s'il y a fait attention; & l'on ne peut douter qu'il n'y ait fait attention, puis qu'il en parle en plus d'un endroit.

En ſecond lieu, néanmoins S. Auguſtin ôte à l'homme innocent, & aux Anges mêmes les plus relevés, tout ſujet de ſe glorifier en eux mêmes; le paſſage que nous venons de citer du ſecond diſcours ſur le Pſ. 70. en eſt une preuve très forte, puiſque ce Pere ne prêche que la puiſſance de Dieu, & qu'il veut que ce ſoit à elle que toutes les créatures ſe croient redevables de tout le bien qui eſt en elles mêmes.

Bien loin que ce ſaint Docteur autoriſe l'homme à ſe glorifier en lui même, & à compter ſur ce qu'il a dans l'état d'innocence ; c'eſt en quoi il fait conſiſter la prémiere démarche de ſa prévarication, *L. XI. De gen. ad litt.* c. 4. *Nec arbitrandum eſt quod eſſet hominem dejecturus iſte tentator, niſi præceſſiſſet in animâ hominis quædam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati, quàm de ſe falſo præſumpſerit, diſceret. Veriſſimè quippe dictum eſt, Ante ruinam exaltatur cor, & ante gloriam humiliatur. Et hujus fortè hominis vox eſt in Pſalmo:* Ego dixi in abundantia meâ, non movebor in æternum. *Deindè jam expertus quid mali habeat ſuperba præſumptio propriæ poteſtatis, & quid boni adjutorium gratiæ Dei*, Domine, *inquit*, in voluntate tuâ præſtitiſti decori meo virtutem; avertiſti faciem tuam à me, & factus ſum conturbatus.

S'il n'y a qu'une grace verſatile dans l'état d'innocence, quel mal y avoit-il à l'homme de dire au milieu des biens dont il étoit comblé, j'ai aſſez de forces pour me ſoutenir ? Où eſt la fauſſeté de cette préſomption ? N'eſt-ce pas au contraire une action très louable de dire, *Non movebor in æternum?*

Non, dans quelque état que ſoit la créature, elle ne peut ſe glorifier en elle même, elle n'a de biens que ce qu'elle en a reçu; & toute gloire appartient ſi eſſentiellement à Dieu, qu'il n'y a qu'en lui ſeul qu'elle puiſſe ſe glorifier. C'eſt une regle écrite dans le fond de notre nature, & une vérité éternelle & immuable.

En troiſieme lieu, dans le paſſage objecté S. Auguſtin ne dit pas que l'homme innocent auroit pu ſe glorifier; il dit ſeulement que l'homme tombé n'a pas droit de ſe glorifier de ſes mérites & de ſa perſévérance, puis qu'il les reçoit d'un ſecours qui lui donne & le vouloir & le faire.

Il eſt vrai que de cette maniere de parler

Sect. V. ler on a lieu d'en tirer la conſéquence, que ſi l'homme innocent n'a pas eu beſoin, outre l'*Auxilium ſine quo*, d'une opération qui lui fît opérer le vouloir, il avoit droit de ſe glorifier; mais puis que S. Auguſtin n'avance pas cette conſéquence, & qu'au contraire, ſelon ſes principes mêmes, l'homme ne pouvoit pas ſe glorifier dans cet état, n'a-t-on, pas lieu d'en tirer une preuve toute oppoſée, qui eſt que, ſelon les principes de ce Pere, il ne faut point exclurre de l'état d'innocence toute opération de Dieu qui produiſe le vouloir, mais ſeulement une grace ſemblable à celle de cet état-ci, qui n'eſt donnée qu'à cauſe de la concupiſcence, & dont par conſéquent on n'avoit point beſoin dans cet heureux état.

12. C'eſt ce qu'on peut répondre auſſi à l'objection que l'on tire de S. Auguſtin contre la néceſſité de la priere dans l'état d'innocence. Il ſuffit de rapporter le paſſage pour montrer que ce Pere n'exclud point abſolument la néceſſité de prier, mais la néceſſité de prier contre les tentations de la concupiſcence. Sur cet article la priere n'étoit point néceſſaire, puis qu'il n'y avoit point de concupiſcence dans cet état, & que l'homme n'étoit point comme celui qui crie, *Non quod volo, facio bonum &c.*

L. 6. op. imp. n. 15.

Après avoir rapporté ce paſſage de S. Paul, S. Auguſtin ajoute, que la délivrance que nous devons attendre du Fils de Dieu, n'eſt pas ſeulement la rémiſſion des péchés paſſés, mais le ſecours de la grace, pour *ne point pécher dans la ſuite, c'eſt-à-dire, pour que l'iniquité ne nous domine pas:* c'eſt ce que prouve, dit ce Pere, *l'Oraiſon dominicale. Ubi non ſolùm dicimus*, Dimitte nobis debita, *propter mala quæ fecimus, verùm etiam*, Ne nos inferas in tentationem, *propter hoc utiquè ne mala faciamus: unde & Apoſtolus dicit*, Oramus autem ad Dominum, ne quid faciatis mali; *quod ſi ita eſſet in poteſtate, quomodo fuit ante peccatum, prius quam eſſet natura humana vitiata, non utique poſceretur orando, ſed agendo potiùs teneretur.*

Ces paroles, *quod non poſceretur orando*, tombent ſur, *& ne nos inferas in tentationem*; car c'eſt là ce que nous demandons, lorſque nous prions. D'ailleurs ce *quod* eſt rélatif à la derniere propoſition principale qui eſt celle-ci : *Dicimus, Ne nos inferas in tentationem.* Celles que S. Auguſtin ajoute enſuite, ne ſont que des propoſitions incidentes.

Or il eſt bien certain que dans l'état d'innocence on n'auroit point dit à Dieu en priant, *Ne nos inferas in tentationem*, puiſque la concupiſcence ne nous tentoit point alors. Il eſt vrai qu'on auroit pu demander d'être préſervé même des tentations extérieures: il n'y a perſonne qui puiſſe le conteſter; ce qui marque néanmoins que tous les paſſages de S. Auguſtin ne ſe doivent entendre qu'avec reſtriction.

On trouve quelque choſe de ſemblable au paſſage que nous venons de rapporter, dans le Livre *De dono perſ.* cap. 7. *Hæc dominica Oratio nobis ad cauſam gratiæ quam defendimus, ſola ſufficeret, quia nihil nobis reliquit in quo tanquam in noſtro gloriemur, ſiquidem & ut non diſcedamus à Deo, non oſtendit dandum eſſe niſi à Deo, cùm poſcendum oſtendit à Deo; qui enim non infertur in tentationem, non diſcedit à Deo. Non eſt hoc omninò in viribus liberi arbitrii, quales nunc ſunt: fuerat in homine antequam caderet, quæ tamen libertas voluntatis in illius primæ conditionis præſtantia quantùm valuerit, apparuit in Angelis, qui, Diabolo cum ſuis cadente, in veritate ſteterunt, & ad ſecuritatem perpetuam non cadendi, in quâ nunc eos eſſe certiſſimi ſumus, pervenire meruerunt. Poſt caſum autem hominis, non niſi ad gratiam ſuam*

*Deus*

*Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad Deum, neque niſi ad gratiam ſuam voluit pertinere, ut homo non recedat.*

Il eſt certain que dans l'état d'innocence, où les forces de l'homme étoient entieres, il n'y avoit dans ſon ame aucune partie malade qui le fît tomber par ſes tentations; au lieu que maintenant il y a des tentations intérieures dont il n'eſt pas en notre pouvoir de nous éxemter entierement. Ces tentations ſont effort pour nous éloigner de Dieu; &, afin que nous ne nous éloignions pas de lui, il faut une grace médicinale pour y réuſſir. Au reſte quand S. Auguſtin éxalte le libre arbitre dans l'état d'innocence, il ne nuit point à la prémotion; car la prémotion ne ſuppoſe dans l'homme aucune privation d'être & de perfection, qu'il doive avoir pour être parfait ſelon ſon état. Ce que l'homme a de perfection & d'être, il ne l'a pas moins, pour le recevoir de la prémotion. On ne peut pas dire la même choſe du péché; le péché originel diminue l'homme; il fait qu'il a moins d'être & de biens, & que ſon ame eſt atténuée, qu'elle eſt bleſſée, qu'elle eſt affoiblie.

Au reſte qui pourroit croire que S. Auguſtin eût exclus la néceſſité de la priere pour la perſévérance, après ce que nous dit un grand Pape qui vivoit preſque du temps de S. Auguſtin, & qui en a ſi hautement approuvé la doctrine: c'eſt le Pape Gelaſe dans une de ſes lettres, où, pour réfuter les Pélagiens, il apporte cette preuve: *Ecce ſine divino ſuffragio quod in illâ beatitudine poſitus (Adam) nunquam legitur expetiſſe, non ſolùm homini naturale bonum prodeſſe non potuit, non ſolùm non effecit beatum; ſed, cùm hoc ſolo confidit, atque ad ejus non revertitur largitorem, & beatitudinem potiùs amiſit, & malorum omnium ſumpſit exordium.* C'eſt ce qu'il repete dans un autre ouvrage: *Si in ipſis primis hominibus, dum ſuâ nimium felicitate confidunt, & tantam Dei gratiam in vacuum recipientes non orando, quod utique nuſquam feciſſe referuntur, nec de perceptis gratias referendo, nec ut eadem intemerata durarent, ſuppliciter implorando, incolumes conſtare nequiverunt; quantò magis poſt prævarications ruinam, in quam mala ſui confidentia Creatorem nullatenùs inquirendo lethaliter inciderunt, abſque divino munere ſuis viribus vel ægri ſtare non poſſunt, ſine quo nec integri perſiſtere valuerunt.* Et plus bas: *Hinc illa prima conditionis integritas, dùm ita de ſe fidit, tanquam ipſo qui condiderat non egeret, nec de perceptis agit gratias, quod nuſquàm feciſſe memoratur, nec de conſervandis quæ ſumpſerat poſcit auxilium, nec ad eum etiam pulſata tentatoris acceſſu, devota concurrit & conſulit, ſineque ſe credit inter proſpera voluntati, facilè ſine præſidio Creatoris patuit deceptoris inſidiis, & in prævaricationem tracta conſequenter illiciti, conditionem præfixæ mortis invenit.*

Epiſt. 7. ad Epiſcopos per Picenum.

Diſta Gelaſii Papæ adverſus Pelagianam hæreſim.

Remarquez ce que dit ce Pape, & à quoi il étend la néceſſité de la priere. Adam n'a point perſévéré dans la juſtice reçue, parce qu'il n'a point prié. Si Adam n'a point perſévéré dans la grace reçue; c'eſt ou qu'aiant voulu perſévérer; il n'y a point réuſſi, ou qu'il ne l'a point voulu. On ne peut pas dire le prémier, parce qu'auſſi tôt qu'il vouloit perſévérer dans la grace, il perſévéroit en effet, autrement l'*Auxilium ſine quo* lui auroit manqué. Si donc Adam n'a point perſévéré, c'eſt qu'il n'a point voulu perſévérer. Or pourquoi, ſelon le Pape Gélaſe, n'a-t-il point eu la volonté actuelle de perſévérer? C'eſt qu'il ne l'a pas demandée; cette volonté actuelle eſt donc un don de Dieu, ſelon le Pape Gélaſe.

Il ne ſerviroit de rien ici de dire qu'il falloit qu'Adam priât dans l'état d'innocence, ſur ce principe que la volonté actuelle de perſévérer étoit une priere qui obtenoit l'*Auxilium ſine quo*, pour perſévérer effectivement; le Pape Gélaſe dit

Sect. V. autre chose. Si les desirs de la persévérance, qui étoient suivis de leurs effets, étoient autant de prieres, ou Adam ne s'est point soutenu un seul moment dans la justice, ou il a prié; car pendant tout le temps qu'il s'est soutenu, il a eu ces desirs actuels de se soutenir, & ces desirs seroient autant de prieres. Or, selon le Pape Gélase, Adam n'a point prié une seule fois pendant toute la durée de l'état d'innocence; par conséquent lors que ce Pape a parlé de la nécessité de la priere, il ne l'a point bornée à l'effet de la persévérance qui seroit obtenu par ces desirs, mais il l'a étendu même à ces desirs de persévérer qu'il a cru qu'Adam devoit demander à Dieu, & qu'il a regardés par conséquent comme des dons de Dieu, & des dons d'une opération prédéterminante.

13. Lorsque S. Augustin dit que la gloire eternelle auroit été la récompense des merites d'Adam, au lieu qu'à présent c'est un don de la grace, ces expressions ne doivent être prises qu'avec certains correctifs & certaines réserves: car c'est un point de foi, & S. Augustin l'enseigne perpétuellement, que la gloire éternelle est aussi la récompense de nos mérites. Comme donc lorsque ce saint Docteur dit que la gloire éternelle est maintenant un don de Dieu, cela n'empêche pas qu'il ne tienne que c'est la récompense des mérites, aussi lorsqu'il dit que cette gloire auroit été la récompense des mérites dans l'état d'innocence, cela n'empêche pas qu'il n'ait cru que c'étoit un don de la grace. Mais quelle est la raison pour laquelle S. Augustin appelle la gloire éternelle, récompense des mérites dans l'état d'innocence, plutôt que dans celui-ci? J'en trouve deux: la prémiere, c'est que, selon S. Augustin, les mérites de l'état d'innocence étoient plus mérites humains que ne sont les nôtres: nous avons expliqué le sens de cette expression.

La seconde est, que dans l'état d'innocence, non seulement l'homme étoit indifférent, mais encore qu'il étoit en équilibre sans qu'aucun mouvement indélibéré le fit pencher infailliblement plutôt d'un côté que de l'autre; au lieu que maintenant nous avons la liberté d'indifférence, mais non pas l'équilibre, pour choisir une fin derniere.

## VII.

14. Rien n'est plus ordinaire & dans S. Augustin & dans les autres Peres, que de dire que nous avons perdu la possibilité naturelle, *Naturalem possibilitatem*, qui étoit le partage de l'état d'innocence. Mais que signifie cette possibilité naturelle; exclut-elle la grace, exclut-elle la prémotion?

Prémierement, il ne faut qu'ouvrir les yeux sur les passages de ces saints Docteurs pour se convaincre qu'en admettant dans l'état d'innocence une possibilité naturelle, ils n'ont point rejetté la grace, & qu'ils ne cessent d'en apporter cette raison, *Quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet.* Et dans le même chapitre, *Nec ipsum ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio; quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono.* Lib de cor. & gr. cap. 11.

Par le mot de nature, S. Augustin exprime tout ce que l'homme avoit reçu de Dieu, lorsqu'il avoit été formé dans l'innocence. La nature, dit ce Pere, telle qu'elle avoit été d'abord formée sans aucun vice, *Ipsa verè ac propriè natura hominis dicitur: translato autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam qualis nascitur homo, secundum quam locutionem dixit Apostolus:* „ Fuimus enim & nos ali- „ quandò naturâ filii iræ. Lib. 1. Retract. cap. 10.

Secondement, si les saints Peres n'ont point

point exclus la grace en admettant une poſſibilité naturelle, qu'ont-ils donc exclus? Il me ſemble que S. Auguſtin le marque nettement dans le livre même *De correptione & gratiâ* c. 12. où ce Pere tire le beſoin de l'*Auxilium quo* de ce que, ſans ce ſecours, la volonté foible comme elle eſt, ſuccomberoit aux tentations: *Et idèo perſeverare non poſſent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis ut poſſent.*

S. Auguſtin diſtingue deux choſes, vouloir, & faire. La foibleſſe de l'homme tombé paroît dans l'un & dans l'autre. L'homme tombé ne veut point le bien, à moins que la grace ne le lui faſſe vouloir; au contraire il veut le mal, & c'eſt la concupiſcence qui par ſes mouvemens l'y incline.

De plus, lors même qu'il veut le bien, ſouvent il le veut ſi foiblement qu'il ne l'accomplit point; & pourquoi ne l'accomplit-il point, lorſqu'il le veut ainſi foiblement, ſi non parce que la concupiſcence ſuſcitant des mouvemens qui s'y oppoſent, il ne veut point effectivement l'accomplir? Rien n'eſt plus ordinaire dans S. Auguſtin que cette diſtinction. C'eſt pourquoi ce Pere enſeigne par tout la néceſſité d'une grace *quæ præveniat nolentem ut velit: ſubſequatur volentem ne fruſtrà velit.*

Dans ſes prémiers ouvrages ſur la grace, il inſiſte particulierement ſur le beſoin que nous avons de cette grace qui nous faſſe accomplir, lors même que nous voulons. Dans la lettre à Hilaire 157. n. 10. *Qui enim Deo dicit*, Adjutor meus eſto, *confitetur ſe velle implere quod juſſit; ſed ab eo qui juſſit, adjutorium poſcere ut poſſit. Sic & iſte cùm ſciret neminem eſſe poſſe continentem, niſi Deus det, adiit Dominum & deprecatus eſt; utique volens adiit, volens deprecatus eſt, nec petiiſſet niſi eſſet voluntas. Sed niſi petiiſſet, quantùm poſſet voluntas?* Ce Pere repréſente un homme qui veut un certain bien, & qui a encore beſoin de la grace pour l'accomplir. On trouve la même choſe dans le livre *De geſtis Pelagii* c. 8: & dans le livre *De naturâ & gratiâ*, il inſiſte encore davantage ſur cette matiere c. 50. *Ecce homines non ea quæ volunt faciunt, & de non peccando utique agebat, non de volando, quia homines non alites erant: ecce homo quod vult bonum non agit, ſed quod vult malum hoc agit, Velle illi adjacet, perficere autem bonum non adjacet: ubi eſt poſſibilitas? Quid tantùm de naturæ poſſibilitate præſumit, vulnerata, ſauciata, vexata, perdita eſt? Verâ confeſſione, non falſâ defenſione opus habet.* Cap. 53.

Chap. IV. Art. VI.

Il ne faut pas croire au reſte que l'homme peche, lorſqu'il ne fait que ſentir des mouvemens de la concupiſcence, & qu'il les ſent malgré lui: mais il peche lorſqu'il y conſent. Et c'eſt ce qui n'arrive que trop ſouvent, lors même qu'on veut faire le bien. La concupiſcence s'éleve; elle ſuſcite des obſtacles & des difficultés; on n'y réſiſte point; & par là il arrive deux choſes: la prémiere, qu'on n'accomplit pas effectivement le bien qu'on voudroit accomplir; la ſeconde, qu'on fait un mal qu'on a quelque volonté de ne pas faire. En ſorte que dans un homme qui donne ce conſentement, deux choſes ſe rencontrent; une volonté de ne point commettre le péché, mais une volonté foible; & une autre volonté plus forte de le commettre. Et un même homme peut laiſſer ſubſiſter en lui même ces deux volontés.

Notre Saint explique encore ceci dans le livre 5. *Op. imp.* n. 50. *Hoc autem quod nolens agit, ſi tantummodo concupiſcere eſt in carne, ſine ullâ mentis conſenſione membrorumque operatione, mala eſt & concupiſcentia carnis, etiamſi non ei conſentiatur ad malum, quam te tamen laudare delectat:*

Sect. V. *ſi autem tantùm cogitur iſte qui clamat, Quod nolo malum hoc ago, ut etiam ſua membra exhibeat arma peccato, non ſolùm concupiſcuntur à neceſſario mala, verùm etiam committuntur.*

Ce mot de contrainte (a) dont uſe S. Auguſtin ne doit point être pris dans un ſens rigoureux & philoſophique. Il marque un homme qui voudroit faire le bien, & qui en eſt empêché par la concupiſcence, dont les mouvemens ſont ſi violens qu'ils le portent à un mal qu'il n'auroit point voulu faire ſans cela.

Cette petite diſcuſſion me donne lieu de faire deux remarques. La prémiere eſt ſur la maniere dont S. Auguſtin a traité la controverſe ſur la grace. Il ſe retranche & n'avance que peu à peu. Dans ſes prémiers ouvrages, il parle principalement du beſoin de la grace pour accomplir effectivement le bien qu'on veut accomplir. Quoiqu'il y enſeigne auſſi nettement le beſoin que nous avons de la grace pour le vouloir : ce n'eſt que dans le livre 2. à Boniface qu'il commence à prouver dans toute ſon étendue ce dernier article. Enfin dans ſon livre *De prædeſt. SS.* il prouve que la grace eſt néceſſaire, non ſeulement pour vouloir le bien, mais pour commencer à vouloir croire. C'eſt ainſi que ce Pere ſuit pied à pied ſes adverſaires, & qu'il développe les vérités à meſure qu'elles ſont attaquées.

La ſeconde remarque qu'on peut faire ſur ce point, c'eſt que rien ne marque plus l'affoibliſſement de l'homme par le péché, que le beſoin de la grace pour opérer effectivement le bien, lors même que nous le voulons ; car combien ne faut-il pas que notre nature ſoit bleſſée, puiſqu'elle trouve en elle même une oppoſition ſi terrible ?

Il eſt aiſé de conclurre de ceci, que ce que diſent les ſaints Peres touchant *cette poſſibilité naturelle* de l'état d'innocence, ne préjudicie point à la prémotion. Car, ſelon ces ſaints Docteurs, les pertes que nous avons faites ſur ce point viennent de la plaie originelle & de la concupiſcence qui ſe trouve en nous. Or quoiqu'il y eût prémotion dans l'état d'innocence, il n'y avoit point de concupiſcence. Encore une fois il importe infiniment de remarquer que la prémotion ne montre pas que l'homme ait quelque choſe de moins qu'il ne devroit avoir. Au lieu que la grace, entant que médicinale, montre que l'homme eſt bleſſé, qu'il a perdu. Et comment a-t-il perdu, ſinon parce qu'au lieu qu'une juſtice univerſelle régnoit ſeule dans ſon ame, il porte toujours maintenant la concupiſcence, qui eſt, comme dit S. Auguſtin, une maladie non de réplétion, mais d'inanition & d'indigence.

Enfin cette poſſibilité naturelle n'empêche point, ſelon les Peres de l'Egliſe, la néceſſité de la grace actuelle, ni par conſéquent celle de la prémotion.

15. En admettant la prémotion phyſique pour l'état d'innocence, il faut convenir que Dieu, de toute éternité, a prédeſtiné gratuitement une partie des Anges, & a réſolu de leur donner ſa prémotion pour les faire perſévérer dans le bien, au lieu qu'il a réſolu de ne la point donner à d'autres ; & qu'un tel diſcernement n'a rien d'oppoſé à la juſtice, puiſque Dieu ne doit cette prémotion pour perſévérer dans le bien à aucune créature. Il eſt donc vrai que, poſé le ſyſteme de la prémotion, il n'y a point d'injuſtice à admettre dans l'état d'innocence la réprobation négative, c'eſt-à-dire, le decret par lequel

(a) S. Auguſtin prend quelquefois le mot de *contrainte* dans un ſens philoſophique & rigoureux : & quelquefois dans un ſens moins exact. C'eſt ainſi qu'il dit dans le Livre *de ſpir. & litt.* c. 31. que la crainte contraint. S. Thomas a marqué auſſi cette maniere de parler impropre *m 4. d. 29. q. 1.*

Digitized by Google

quel Dieu ne veut point donner à certaines créatures ce bienfait qu'il ne leur doit pas.

Mais, dit-on, S. Auguſtin déclare que ce diſcernement des prédeſtinés & des réprouvés ſeroit injuſte, s'il n'y avoit point de péché originel; & il répete en mille endroits que Dieu ne fait des vaſes de colere & de miſéricorde, que parce que toute la maſſe eſt corrompue & mérite la damnation.

Pour répondre à cette difficulté, il faut diſtinguer deux choſes dans la réprobation; le decret de ne point donner aux réprouvés un bienfait qui ne leur appartient point, c'eſt ce qu'on appelle, réprobation négative, & le decret de punir les réprouvés, c'eſt ce qu'on appelle, réprobation poſitive. Lorſque S. Auguſtin parle de la réprobation, il y renferme ces deux choſes: il parle de la réprobation, comme de la prédeſtination; & par la prédeſtination il entend, comme nous l'expliquerons dans la ſuite, l'amas de tous les bienfaits par leſquels Dieu nous ſauve, ſans diſtinguer, comme font maintenant les Théologiens, la prédeſtination à la gloire, de la prédeſtination aux mérites. Ce Pere parle des choſes comme elles ſont, c'eſt le fait d'un controverſiſte; & celui des Théologiens, de démêler avec préciſion les queſtions plus délicates. Dans le l. 4. c. 11. *De animâ & ejus origine*, ce S. Docteur marque expreſſément en quel ſens il parle de la réprobation: *Simpliciter teneo ex uno homine omnes homines ire in condemnationem, qui naſcuntur ex Adam, niſi ita renaſcantur in Chriſto, ſicuti inſtituit ut renaſcantur antequam corpore moriantur, quos prædeſtinavit ad æternam vitam miſericordiſſimus gratiæ largitor; qui eſt & illis quos prædeſtinavit ad æternam mortem juſtiſſimi ſupplicii retributor, non ſolùm propter illa quæ volentes adjiciunt, verùm etiamſi infantes nihil adjiciant, propter originale peccatum, hæc eſt in illâ quæſtione definitio mea, ut occulta opera Dei habeant ſuum ſecretum, ſalvâ fide meâ.*

CHAP. IV. ART. VI.

Ce Pere parle de la réprobation, entant qu'elle renferme la deſtination des ſupplices. Or il eſt indubitable que la réprobation, entant qu'elle renferme les ſupplices, c'eſt-à-dire, la réprobation poſitive, doit ſuppoſer un péché, ſoit originel, ſoit actuel. Mais la réprobation négative, c'eſt-à-dire le decret de ne point accorder une prémotion pour perſévérer, parce que c'eſt un bienfait que Dieu ne nous doit point; cette réprobation ſuppoſe-t-elle le péché? C'eſt ce que S. Auguſtin n'examine point.

Quand ce Pere dans ſa lettre 190. à Optat. c. 3. p. 702. dit, ce qu'on objecte, *Meritò autem videretur injuſtum quòd fiunt vaſa iræ ad perditionem, ſi non eſſet ipſa univerſa ex Adam maſſa damnata. Quòd ergò fiunt indè naſcendo vaſa iræ, pertinet ad debitam pœnam; quòd autem fiunt renaſcendo vaſa miſericordiæ, pertinet ad indebitam gratiam*; il eſt viſible qu'il parle de la réprobation poſitive, puiſque 1. il ne parle que de *perdition, de peine qui eſt due, de vengeance*, comme il le dit dans la ſuite.

2. Son deſſein eſt d'expliquer en cet endroit ce paſſage de S. Paul, *Volens Deus oſtendere iram ſuam &c. Oſtendit ergò Deus iram ſuam, non utique animi perturbationem, ſicut eſt quæ ira hominis nuncupatur, ſed juſtitiam, ſixamque vindictam; quia de ſtirpe inobedientiæ dicitur propago peccati atque ſupplicii.* Peut-on marquer plus diſtinctement la réprobation poſitive, qu'en ne parlant que de ſupplice, de vengeance, de colere?

3. Quand S. Auguſtin explique ce que ſont ces vaſes de colere, voici ce qu'il dit: *Ejus enim rei vas eſt, quâ plenus eſt, unde iræ vaſa dicuntur*: or être plein de colere, c'eſt être plein de péché, & mériter la damnation.

Sect. V. 4. J'ajoute que par ce discernement que Dieu fait entre le prédestiné & le réprouvé, le prédestiné apprend ce qu'il doit à la miséricorde de Dieu qui le discerne, *Gloriâ largissimæ Dei misericordiæ discernitur à damnato, cum quo eâdem justitiâ fuerat ipse damnandus.* Après cela qui peut douter qu'il ne soit question dans ce passage de la réprobation positive, c'est-à-dire, du decret de punir le péché par la damnation?

On le comprend donc aisément, comment il seroit injuste que Dieu réprouvât sans péché, puisqu'il s'agit de la réprobation positive; au lieu que celle de l'état d'innocence n'étoit qu'une réprobation négative, & l'omission d'un bienfait qui n'étoit point dû. La même réponse convient à la lettre 186. *ad Paulinum* c. 6. *Hæc massa si esset ita media, ut quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid mereretur, non frustrà videretur iniquitas, ut ex eâ fierent vasa in contumeliam.* Car S. Augustin ne parle en cet endroit que de *vengeance, de punition, de damnation;* expressions qui ne conviennent qu'à la réprobation positive. Ce qu'il dit même des vases d'ignominie, il l'explique lui même en ce sens sur la fin de ce chapitre; *Piè namque & veraciter creditur Deus nocentes atque impios justificando à* POENIS *liberare; quemquam verò immeritum & nulli obnoxium peccato, si Deus* DAMNARE *creditur, alienus ab iniquitate non creditur.* Voila en quoi seroit l'injustice, si Dieu réprouvoit sans péché, cette injustice n'est donc que pour la réprobation positive qui précéderoit la vue du péché, & les Thomistes sont bien éloignés de l'admettre.

16. Enfin j'avoue que les passages de S. Augustin qu'on objecte touchant les actions criminelles, & plusieurs autres passages de même nature qui se rencontrent dans ce Pere, sembleroient opposés à la prémotion, si d'un autre côté ce saint Docteur ne nous enseignoit avec tant de force dans le livre *De gratiâ & lib. arbitrio* c. 21. *His & talibus testimoniis divinorum eloquiorum, quæ omnia commemorare nimis longum est, satis, quantùm existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro suâ misericordiâ, sive ad mala pro meritis eorum, judicio utiquè suo aliquandò aperto, aliquandò occulto, semper tamen justo.* C'est un point que ce Pere prouve fort au long en cet endroit, & l'occasion se présentera de le rapporter dans la section suivante.

Comment donc peut-on concilier ces deux choses, que d'un côté Dieu ne nous aide point pour les actions mauvaises, mais que la volonté se suffit à elle même; & que d'un autre côté Dieu opere dans le cœur des méchans pour incliner leur volonté de quelque côté qu'il le veuille, & que *le Tout-puissant opere dans le cœur des hommes le mouvement même de leur volonté*, comme il le dit au même endroit.

A ne considérer que ces prémieres expressions, n'est-on pas porté à rejetter non seulement toute prémotion, mais même, ce que nos adversaires admettent, tout concours concomitant? Au contraire à considérer les secondes, ne croiroit-on pas que S. Augustin a admis la prémotion?

Ne peut-on pas, pour concilier les passages de ce saint Docteur, distinguer le formel du péché, d'avec le materiel, & dire que pour le formel Dieu ne nous aide pas, que la créature étant néant sans Dieu, d'elle même elle retombe dans le néant? *Ad defectum eas conditio ducit originis, ad profectum verò provehit operatio Creatoris,* dit S. Fulgence; mais que pour le matériel Dieu agit, qu'il a une force toute puissante pour incliner, comme il le veut, les volontés même criminelles.

Au

Au reſte il faut remarquer que S. Auguſtin poſe ce principe, que Dieu tourne les volontés criminelles comme il le veut, mais qu'il ne le développe pas : il nous enſeigne la choſe, & non la maniere, *Si autem potens eſt, ſive per Angelos vel bonos vel malos*, SIVE QUOCUNQUE ALIO MODO, *operari etiam in cordibus malorum.* Et dans le l. 5. contre Julien ch. 3. où il parle encore très fortement ſur ce point, ſur tout ſur la fin du chapitre, il dit que Dieu le fait, *ſivè alio quocunque vel explicabili, vel inexplicabili modo.* Faiſons une attention particuliere ſur ces paroles.

S. Auguſtin ſoutient toujours ſon caractere; il agit en Controverſiſte, & n'éxamine point les queſtions qu'il n'eſt point néceſſaire d'éxaminer pour ſon ſujet.

C'eſt ce qui me fait penſer que ce ſaint Docteur, qui a établi tous les principes de la prémotion, n'a pas dévelopé diſtinctement ce ſyſteme. Il a enſeigné aux Théologiens tout ce qu'il falloit pour les y faire entrer, mais il ne s'eſt point avancé juſqu'à l'expliquer diſtinctement; parce que rien ne l'obligeoit à ſe déclarer ſur ce point. Quand on a en vue ce dénouement, on a moins de peine à répondre aux difficultés que nous venons d'éxaminer.

Qui auroit plus médité ſur les principes de ce Pere, pourroit peut-être apporter des réponſes plus ſatisfaiſantes, mais au moins ce que nous avons dit ſuffit pour montrer que le ſyſteme de la prémotion ne détruit nullement les principes de ce ſaint Docteur; que dans ce ſyſteme il y a une grande différence entre les deux états; que cette poſſibilité naturelle, comme parlent les ſaints Peres, a été perdue par le péché; que la réprobation poſitive doit toujours ſuppoſer quelque péché, ſoit originel, ſoit actuel; que Dieu ne nous aide point pour le mal.

Il faut convenir qu'outre ces principes, certaines expreſſions que nous avons rapportées de ce Pere, ne laiſſent pas d'être difficiles à expliquer; mais elles arrêtent moins quand on penſe que ce Docteur pouvoit bien n'avoir point dévelopé diſtinctement le ſyſteme de la prémotion, qu'on ſait d'ailleurs que les mêmes difficultés ſe trouvent dans S. Fulgence, qui favoriſe ſi ouvertement ce ſyſteme; qu'enfin on fait réfléxion que les principes de S. Auguſtin nous y conduiſent, & nous y conduiſent d'une maniere ſi ſenſible, qu'il n'y a que la conſéquence à tirer, ou l'application à faire. Loin donc que les Thomiſtes aient à craindre d'être oppoſés à S. Auguſtin, c'eſt à ce ſaint Docteur qu'ils ſont redevables de la vérité qu'ils ſoutiennent; c'eſt dans cette ſource qu'ils l'ont puiſée; c'eſt ſur ſes principes qu'ils ſe fondent; il eſt leur guide, leur appui, leur lumiere; c'eſt de lui qu'ils tiennent ce germe des vérités céleſtes, qui en ſe développant & s'épanouïſſant a enrichi les Diſciples, & montré la fécondité & la beauté de la doctrine de ce grand Maître.

CHAP. IV. ART. VI.

## VIII.

Comme nous avons marqué pluſieurs des principes de ce Pere à la tête de certaines preuves qui conviennent auſſi bien à l'état d'innocence qu'à notre état, il n'eſt point à propos de les répéter en cet endroit. Contentons nous de rapporter ceux-ci. 1. S. Auguſtin ſerm. 11. *De verbis Apoſtoli*, novæ edit. ſerm. 26. c. 2. p. 137. *Creatus eſt rectus, non ſe fecit rectum; quid ſe autem ipſe fecerit, notum eſt. Cadens à manu figuli fractus eſt, regebat enim eum ipſe qui fecerat, voluit deſerere à quo factus erat. Permiſit Deus, tanquam dicens, Deſerat me, & inveniat ſe, & miſeriâ ſuâ probet, quia nihil poteſt ſine me.*

Ce que dit S. Auguſtin que Dieu gouvernoit l'homme, ou ſignifie un gouvernement

Sect. V. nement intérieur par sa grace, ou extérieur par ses préceptes.

Celui dont parle S. Augustin, n'est point un gouvernement purement extérieur. Ce Pere suppose que ce gouvernement a manqué à l'homme après son péché: or les préceptes n'ont point manqué même après le péché.

Que si le gouvernement est intérieur, il faut donc que le secours fût prédéterminant. Une grace versatile ne gouverna jamais le libre arbitre: la chose parle d'elle même, & nous en traiterons dans la suite. S. Augustin lui même, pour marquer la grace efficace de l'état de nature tombée, se sert de cette expression dans le livre *De gestis Pelagii* c. 3. p. 194. Si ce secours de l'état d'innocence gouvernoit la volonté, il la déterminoit à vouloir; & c'est ce que nous avons vu qu'enseigne S. Fulgence.

Je mets cette vérité comme un principe, parce que c'est le grand point sur lequel roule la Providence qui s'étend à tout état: nous allons l'expliquer, dans la sixieme section.

2. Dans le livre 1. de ses Rétractations ch. 9. où il retouche ce qu'il avoit dit contre les Manichéens dans ses livres du libre arbitre, voici ce qu'il rapporte: *Eccè tam longè, antequam Pelagiana hæresis exstitisset, sic disputavimus, velut jam contra illos disputaremus: cùm enim omnia bona dicerentur ex Deo, id est, & magna & media, & minima: in mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia & malè illo uti possumus, sed tamen tale est ut sine illo rectè vivere nequeamus; bonus autem usus ejus jam virtus est, quæ in magnis reperitur bonis, quibus malè uti nullus potest. Et quia omnia bona, sicut dictum est, & magna, & media, & minima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, & in magnis numeratur bonis.*

Le principe que S. Augustin établit, que tous les biens de toute espece & de tout degré viennent de Dieu, est un des plus grands principes sur lesquels roule toute la Théologie de ce saint Docteur. L'application qu'il en fait au libre arbitre, nous fournit une preuve invincible de la prémotion. Car si d'un côté tous les biens viennent de Dieu, & si de l'autre la volonté de persévérer est un bien, & un bon usage du libre arbitre, par conséquent Dieu donne à l'homme non seulement la grace de persévérer, supposé qu'il le veuille, mais aussi celle de le vouloir.

De plus si c'étoit l'homme qui déterminât la grace, de quelque maniere qu'on le conçoive, ce par quoi il se détermine au bien, est un bien: or Dieu, selon S. Augustin, est auteur de ce bien: donc Dieu est auteur de cette détermination, & par conséquent c'est l'opération de Dieu qui fait que l'homme se détermine.

3. Dans ce même passage S. Augustin attribue à Dieu tous nos biens, & par conséquent le bon usage de notre volonté. Or on ne peut attribuer à Dieu le bon usage de notre volonté, ou que parce que sa grace nous le donne, qu'elle opere le vouloir même, & que par conséquent elle détermine, ou que parce que cette grace donne le pouvoir de vouloir. Or si l'homme, avec la grace reçue de Dieu, n'a que le pouvoir de faire un bon usage de sa volonté, cela ne suffit point pour attribuer à Dieu ce bon usage: autrement on pourroit attribuer le mauvais usage de la volonté à Dieu, puisque l'homme, avec la nature qu'il a reçue de Dieu, a le pouvoir d'en faire un mauvais usage. C'est ce que dit S. Augustin livre *De gratiâ Christi* c. 25. contre Pélage, qui prétendoit que le pouvoir de faire le bien & le mal suffisoit pour attribuer nos biens à Dieu: *Nam illam possibilitatem ad utrumque valere definit,*

*nit, & tamen non ideò tribuenda ſunt Deo etiam noſtra peccata, ſicut & propter eandem poſſibilitatem vult tribuere bona opera noſtra.* Ce ſaint Docteur emploie le même raiſonnement dans le livre 2. *De pecc. merit. & rem.* c. 18. Si l'on peut rapporter à Dieu notre bonne volonté, comme à ſon principe, parce que c'eſt par lui que nous ſommes, *Ut ſit aliquid, atque ut homo ſit*, il s'enſuit, dit S. Auguſtin, *malam quoque voluntatem Deo auctori tribuendam.*

On ne peut pas faire la même alternative, poſé la prémotion; car dans les bonnes actions elle opere en nous tout ce qu'il y a de bien, ainſi on doit le lui attribuer: dans les mauvaiſes il y a un défaut qu'elle n'opere pas, & qu'ainſi l'on ne doit pas lui rapporter.

Si donc l'homme n'avoit que le pouvoir avec la grace, on ne pourroit pas rapporter à Dieu le bon uſage de ſa volonté: or on doit le lui rapporter en tout état, puiſqu'en tout état il eſt vrai que tous les biens viennent de Dieu. Par conſéquent Dieu donnoit à l'homme le vouloir même dans l'état d'innocence.

4. Le deſir du bien, le bon vouloir, ce que les Pélagiens appelloient, *Cupiditas boni*, ce prémier commencement, ſelon S. Auguſtin, vient de Dieu, puiſque c'eſt un bien, & que Dieu eſt le ſouverain bien.

Livre 2. *Ad Bonifac.* c. 9. *Quapropter multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo; nulla verò facit homo quæ non faciat Deus ut faciat homo. Proinde cupiditas boni non homini à Domino eſſet, ſi bonum non eſſet; ſi autem bonum eſt, non niſi ab illo nobis eſt qui ſummè & incommutabiliter bonus eſt.*

Le bon vouloir, le deſir actuel de perſévérer étoit un bien dans l'état d'innocence: par conſéquent, ou il venoit du ſouverain bien, & le ſentiment des Thomiſtes eſt véritable; ou il ne venoit pas du ſouverain bien, & le raiſonnement de S. Auguſtin ſeroit faux. CHAP. IV. ART. VI.

C'eſt néanmoins une vérité que S. Auguſtin établit en pluſieurs endroits comme un principe indubitable: *Nequaquam dubitare debemus*, dit-il, *rerum quæ ad nos pertinent bonarum, cauſam non eſſe niſi bonitatem Dei.* Enchirid. ad Laurent. c. 23.

5. Le grand principe par lequel nous avons démontré la prémotion phyſique, eſt que les modalités de l'ame ſont des êtres; en ſorte qu'avoir plus de ces modalités, c'eſt avoir plus de degrés d'être; & en avoir moins, c'eſt avoir moins de degrés. Or on ne peut point enſeigner ce principe plus évidemment que le fait S. Auguſtin livre 14. *De civ. Dei.* c. 13. p. 365. *Nec ſic defecit homo, ut omninò nihil eſſet, ſed ut inclinatus ad ſeipſum,* MINÙS ESSET *quàm erat, cùm ei qui ſummè eſt, inhærebat. Relicto itaque Deo, eſſe in ſemetipſo, hoc eſt ſibi placere, non jam nihil eſſe eſt, ſed nihilo propinquare.* Il eſt viſible par ce paſſage, que l'ame a plus de degrés d'être, qu'elle a plus de réalités, lorſqu'elle a l'amour de Dieu, que lorſqu'elle ceſſe de l'avoir; par conſéquent cet amour eſt un être, & delà il eſt aiſé de conclurre, qu'une ame qui n'a pas l'amour de Dieu a beſoin que Dieu le lui donne, c'eſt auſſi ce que dit S. Auguſtin dans le même endroit, que Dieu eſt *le bien immuable, A quo illuſtrabatur ut videret, & accendebatur ut amaret.* On trouve encore la même vérité dans le long paſſage, que nous avons cité de la cité de Dieu dans l'article précédent.

Ce que dit S. Auguſtin de l'amour & de la connoiſſance de Dieu en général, on peut l'appliquer aux différences de cet amour, & à toutes les préciſions qu'on peut y faire; à l'amour direct auſſi bien qu'à l'amour réfléchi; à l'amour actuel auſſi bien qu'à l'habituel; à la détermination de la volonté à aimer auſſi bien qu'à l'amour même.

Si l'homme ne reçoit de Dieu que l'amour habituel, il eſt moins que s'il avoit auſſi

Sect. V. auſſi l'actuel; s'il ne reçoit que l'amour, & non la détermination, il eſt moins que s'il recevoit la détermination. Or avec le moins tout ſeul, on ne réuſſit pas à faire le plus. Donc l'homme a beſoin que Dieu opere en lui, non ſeulement l'amour habituel, mais la volonté actuelle d'y perſévérer; non ſeulement la volonté actuelle en général, mais la détermination, c'eſt-à-dire, telle ou telle volonté actuelle. Or ſi Dieu opere dans l'homme telle volonté déterminée, cette opération eſt une opération prédéterminante.

Pour ce qui eſt des péchés, il y a deux choſes, l'être & le défaut, le matériel & le formel. L'être ou le matériel eſt un bien, il faut donc que Dieu l'opere, parce que c'eſt un bien actuel que l'homme n'a pas totalement, lorſqu'il n'a qu'un amour habituel. Il faut que Dieu faſſe opérer à l'homme tel mouvement actuel; dans ce mouvement actuel il y a un défaut, mais ce défaut eſt le défaut d'une réalité & d'une actualité néceſſaire afin que l'action fût parfaite. Adam s'eſt aimé actuellement lui même; ſi outre cette actualité d'amour de lui même, il avoit eu une actualité d'amour pour Dieu, ſon action auroit été une action ſans défaut, parce qu'il ſe ſeroit aimé, mais avec rapport à Dieu: ce qui fait le vice de cette action n'eſt donc pas la réalité actuelle qui s'y rencontre, mais le défaut d'une réalité qui n'y eſt pas; c'eſt en cela que conſiſte formellement la malice du péché. Auſſi S. Auguſtin, rempli de ces principes, nous enſeigne dans le même livre chapitre 11. p. 362. en parlant du prémier péché d'Adam: *Mala verò voluntas prima, quoniam omnia mala opera præceſſit, in homine defectus potiùs fuit quidam ab opere Dei ad ſua opera, quàm opus ullum.* Ce trait eſt fort remarquable: il montre que dans les paſſages où S. Auguſtin exclud le ſecours de Dieu pour le péché, il ne parle que du formel du péché, qui n'eſt point quelque choſe de poſitif.

Au reſte, ſi les modalités de notre ame ſont des êtres & des réalités, comme ce qu'il y a d'être dans l'action du péché eſt une réalité, outre la ſimple habitude, & que la détermination eſt auſſi une réalité, nous avons beſoin que Dieu opere en nous cette action & cette détermination, par rapport à tout le bien & l'être qu'elle renferme, & par conſéquent que ſon action ſoit une prémotion.

6. Pour montrer encore que S. Auguſtin a cru que les mouvemens mêmes actuels de la volonté étoient des réalités & des degrés d'être, ce qui décide par le principe tout le ſyſteme de la prémotion, nous n'avons qu'à jetter les yeux ſur ſa diſpute avec Julien, dans ſon dernier ouvrage Livre 5. *Oper. imperf.* n. 41.

Julien avoit dit dans le nombre précédent, que la volonté eſt un mouvement de l'ame, *Voluntas nil aliud eſt quàm motus animi, cogente nullo;* il s'agit, comme il eſt viſible, d'une volonté actuelle. Dans ce nombre ci cet Hérétique ajoute: *Huic motui animi libero, ſine coactu originis inquietæ, ſi cauſa ipſo motu detur antiquior, non gignitur omnino, ſed tollitur.* A quoi S. Auguſtin répond: *Si voluntas ideò non habet originem, quia non cogitur, nec ipſe homo habet originem ut ſit homo, quia non coactus eſt eſſe.* Cette comparaiſon de l'origine de l'homme avec celle de la volonté, marque aſſez que cette volonté actuelle eſt un être. Mais il ajoute quelques lignes après: *Vide etiam quam ſit inſanum, negare habere originem res quæ ortæ ſunt, cùm ipſa origo ab oriundo ſit dicta. Nam quod eſt, & originem non habet, ſemper fuit. Si autem non fuit, & eſt, ortum eſt. Si ortum eſt, habet originem. Et voluntas ergo peccati, qua non fuit, & eſt, utique orta eſt: ſi enim eſt, & orta non eſt, ſemper fuit; ſed non ſemper fuit, ergo orta eſt.* Il ajou-

ajoute enſuite que la volonté actuelle vient de l'homme: *Quare unde orta ſit, & invenies ipſum hominem.*

num. 42. Et dans le nombre ſuivant: *Ab illo eſt enim voluntas cujus eſt voluntas; ab Angelo ſcilicet voluntas Angeli; ab homine, hominis; à Deo, Dei: & ſi operatur Deus in homine voluntatem bonam, id utique agit, ut oriatur ab illo bona voluntas, cujus eſt voluntas: ſicut agit ut homo oriatur ab homine: non enim quia Deus creat hominem, ideò non homo ex homine naſcitur; malæ autem voluntatis ſuæ unusquisque auctor eſt, quia malum vidit.* Mais en quoi conſiſte le mal de la volonté? Il nous l'enſeigne en-

num. 44. ſuite: *Si ergo vis Manichæos vel debilitare vel vincere, hoc ſape, hoc cape intelligendo, ſi potes; credendo, ſi non potes; quoniam ex bonis orta ſunt mala, nec eſt aliquid malitia, niſi indigentia boni.*

Nous aurons occaſion dans la ſection derniere de développer plus au long cette doctrine ſi profonde & ſi admirable. Ici il nous ſuffit de remarquer, qu'en parlant de l'origine de la volonté actuelle, on ne peut douter qu'il n'en parle comme d'une réalité nouvelle, qui n'eſt pas dans l'ame, lorſqu'elle n'a que ſes facultés & des habitudes: ainſi une action actuelle comme actuelle ajoute à l'ame quelque réalité. Mais de ces actions il y en a de bonnes & de mauvaiſes. La bonté d'une action conſiſte dans la perfection de ſon être, en ce qu'elle a tout ce qu'elle doit avoir, & Dieu, qui eſt le prémier auteur de cet être, l'eſt auſſi de cette bonté même priſe formellement. Mais pour ce qui eſt de la malice, comme elle conſiſte formellement dans la privation & l'indigence, Dieu n'en eſt pas l'auteur: c'eſt la volonté qui en eſt la cauſe déficiente, comme nous l'avons vu dans le paſſage du livre de la Cité de Dieu. Il y a néanmoins un reſte de bien dans l'action même du péché; il y a un être, & un être ajouté à la ſimple faculté & aux diſpoſitions habituelles: cet être a une origine, ſelon S. Auguſtin, & s'il a une origine, peut-on douter, pour peu qu'on veuille raiſonner ſur ce principe, que ce matériel & cet être ne tire ſon origine d'une prémotion qui fait agir la volonté? CHAP. IV. ART. VI.

7. Après cette diſpute touchant l'origine de la volonté actuelle, après avoir dit dans le nombre 56. *An ſola eſt in rebus quæ eſſe cœperunt, facta à nullo, nata de nullo*, dans le nombre ſuivant ce Pere prouve que la prémiere bonne volonté en Adam étoit l'ouvrage de Dieu. Lib. 5. op. imp. n. 57. & 61.

Mais remarquons ſoigneuſement ſes preuves.

La prémiere eſt, que le prémier homme ſe feroit rendu meilleur par lui même, que Dieu ne l'auroit fait, *Melior per ſeipſum quàm per Deum.*

La 2. que Dieu a fait l'homme droit: or, *An rectus erat non habens voluntatem bonam, ſed ejus poſſibilitatem? Ergò & pravus erat non habens voluntatem malam, ſed ejus poſſibilitatem.*

3. Il auroit eu de lui même la bonne volonté, & ce que dit l'Ecriture ſeroit faux, que la volonté eſt préparée par le Seigneur, & que Dieu opere en nous, même le vouloir: *A ſe ipſo illi eſt voluntas bona, falſumque ſcriptum eſt:* Præparatur voluntas à Domino, *&*, Deus in vobis operatur & velle.

Ou ces preuves de S. Auguſtin ſont fauſſes & abſurdes, pour montrer qu'Adam a reçu de Dieu la prémiere bonne volonté, ou elles montrent qu'il avoit auſſi beſoin d'une opération de Dieu, & d'une opération prédéterminante par rapport à toutes les volontés actuelles de la perſévérance; car elles conviennent généralement à tout. Nous l'avons montré, que ſi l'homme ne reçoit que le pouvoir de perſéverer, il ſe rend meilleur en formant *de lui* même le vouloir. Ce vou-

Sect. V. loir d'ailleurs vient *de lui* même, & il n'eſt plus *vrai* que Dieu prépare ſa volonté, & opere *en lui* le vouloir.

Ces paſſages de l'Ecriture ſont très remarquables; ce ſont ceux dont S. Auguſtin ſe ſert particulierement pour prouver la grace efficace, *ad ſingulos actus*, dans l'état de nature tombée. Que ſi ces paſſages ne ſont point bornés à l'homme tombé, s'ils ſont vrais dans l'état d'innocence, auſſi bien que dans le nôtre, n'eſt-il pas viſible qu'ils prouvent la même choſe pour l'un & pour l'autre? En vain les reſtraindroit-on à la prémiere volonté; puiſque d'un côté ils ſont généraux, & que de l'autre toute reſtriction qu'on pourroit y faire dans l'état d'innocence, on pourroit la faire auſſi pour notre état.

Il eſt vrai que S. Auguſtin dans le nombre 61. après avoir dit que Dieu a formé l'homme avec une bonne volonté, ajoute, *In quâ eum tamen permanere non cogeret, ſed in ejus eſſet arbitrio, ſivè in eâ ſemper eſſe vellet, ſivè non ſemper; ſed ex illâ ſe in malam nullo cogente mutaret, ſicut factum eſt.* Mais les Thomiſtes conſeſſent la même choſe, ſans préjudice de la prémotion. D'ailleurs ce que S. Auguſtin exclud de cet état, c'eſt la foibleſſe de l'homme & ſa concupiſcence: *Bona igitur voluntatis factus eſt homo, paratus ad obediendum Deo, & præceptum obedienter accipiens, quod ſine ullâ, quandiu vellet, difficultate ſervaret, & ſine ullâ, cùm vellet, neceſſitate deſereret.* Le mot de *difficulté* dans S. Auguſtin ſe prend pour la concupiſcence, comme il eſt viſible dans ſes livres *De libero arbitrio.*

Au reſte je ne prétens point, que ce ſaint Docteur ait enſeigné diſtinctement la prémotion pour l'état d'innocence, mais ſeulement que les principes qu'il établit, ſes raiſonnemens, ſes preuves ont fait légitimement conclurre, que dans cet état même toute bonne volonté étoit l'ouvrage de Dieu: de maniere que le ſyſteme de la prémotion, loin d'etre oppoſé à la doctrine de ce ſaint Docteur, eſt une concluſion Théologique tirée de ſes principes.

Au reſte l'ouvrage de S. Auguſtin d'où nous venons de tirer ces dernieres preuves, mérite un reſpect & une conſidération particuliere, non ſeulement parce que c'eſt celui qui a conſommé ſa carriere, mais encore parce qu'on y vérifie ce qu'il dit de lui même, qu'il a écrit *proficiendo*, & parce que les principes les plus difficiles & les plus éloignés s'y trouvent expliqués avec une profondeur admirable.

## CHAPITRE V.

### *Des cauſes & occaſions de la grace.*

TRois choſes doivent être diſtinguées dans l'homme: ſa nature: ſon bien: ſon mal.

### I.

Dieu donne la nature à l'homme en le formant. Le péché d'Adam n'empêche point les hommes de naître, mais il les empêche de naître avec la juſtice, & les biens avec leſquels ils ſeroient nés dans l'état d'innocence: cependant comme ils naiſſent, il faut qu'ils naiſſent avec certains biens: car tout ce qui eſt, eſt bon: mais comme ils naiſſent pécheurs, ils ne naiſſent point avec les mêmes biens que dans l'état d'innocence.

Pour ſavoir ce qu'on entend dans l'Ecole par le mot de nature & de biens naturels, il faut remarquer qu'on appelle la nature de l'homme, ces biens avec leſquels l'homme naît dans l'état préſent: l'étymologie même du mot ſemble le marquer, *Natura à naſcendo.* On appelle

le nature de l'homme, ce reſte de biens que le péché originel ne lui a pas ôté, lorſqu'il naît. Je dis lorſqu'il naît ; car la ſanté, par éxemple, & la vie qui ſont des biens que l'homme apporte en naiſſant, le péché originel les lui enlevera dans la ſuite par les maladies & par la mort : car le péché originel nous a bleſſés même dans ces biens naturels.

On réduit encore au nombre des biens naturels, certains biens qui, ſelon le cours ordinaire, ſont la ſuite & l'effet de ces prémiers biens avec leſquels nous naiſſons. L'homme naît avec des membres, des nerfs, des eſprits animaux : ſi dans la ſuite il acquiert la facilité de jouer des inſtrumens, ou d'éxercer un art, cette facilité, comme il eſt aiſé de le voir, eſt la ſuite, la détermination, le développement de ce fonds d'être avec lequel il étoit né ; car tout cela ſe fait ſelon les loix ordinaires. Il en eſt de même de l'eſprit : l'homme naît avec l'idée de l'être infini, avec l'idée de l'étendue : ſi l'homme raiſonne dans la ſuite, qu'il juge, qu'il faſſe des opérations, qu'il pouſſe même ces connoiſſances juſqu'à un certain point, c'eſt une ſuite de ces prémieres notions que Dieu avoit miſes dans ſa nature. Il faut pourtant remarquer qu'aucun de ces mouvemens ne ſe fait dans le corps, ni aucune de ces opérations dans l'ame, ſans une opération de Dieu prédéterminante, mais c'eſt une opération que Dieu donne ſelon le cours ordinaire de la nature.

Pour diſtinguer donc ce qui eſt bien naturel, d'avec ce qui eſt ſurnaturel, on a conſidéré l'homme comme il eſt dans l'état préſent : tout le bien qu'il apporte en naiſſant, ou qui en eſt une ſuite, ſelon le cours naturel & ordinaire, a été appellé bien naturel : les autres biens que Dieu lui donne, ont été appellés biens ſurnaturels.

Ce que nous avons de biens ſurnaturels, c'eſt Jeſus-Chriſt qui nous l'a mérité ; il en eſt la ſource, comme Adam eſt la ſource de nos maux. Le genre humain a deux chefs ; un chef de mort qui eſt Adam, & un chef de vie qui eſt Jeſus-Chriſt. CHAP. V.

## II.

Conſidérons un moment les cauſes extérieures de ces biens & de ces maux. Quand je parle ici des maux de l'homme, je ne veux parler que des péchés, & non point des miſeres temporelles ; ce n'eſt point le lieu d'en traiter.

Or le péché eſt ou originel, ou actuel : il eſt évident que le péché originel a pour cauſe le péché d'Adam.

A l'égard du péché actuel, on a montré qu'un homme qui a l'uſage de ſa raiſon & de ſa liberté, le commet infailliblement, lorſqu'il s'éleve en lui des mouvemens actuels de la concupiſcence qu'il ne repouſſe point par un bon amour qui ſoit plus fort ; au lieu qu'il ne le commet point, lorſqu'il réſiſte à ces mouvemens, en formant, avec le ſecours de Dieu, un acte d'amour divin qui ſoit aſſez fort pour les ſurmonter & n'y point conſentir.

Mais ſi d'un côté la concupiſcence nous incline au péché, & le produit infailliblement, lorſqu'elle ſe trouve actuellement victorieuſe ; d'un autre côté elle eſt elle-même la ſuite & la peine de ce péché, qui a ſouillé toute la nature humaine. Mais pour ne point prendre de travers ſur cette matiere, il faut diſtinguer deux choſes dans la concupiſcence ; ſon fonds, pour ainſi dire, qui ſubſiſte, ſans même qu'on le ſente & ſans qu'on s'en apperçoive, & ſes mouvemens. Ce ſont ces mouvemens qui portent l'homme au péché actuel, & ces mouvemens ſont des impreſſions qui ſont dans l'ame, mais qui ſont toujours jointes à quelque ébranlement cor-

Sect. V. porel qui se fait au moins dans le cerveau. (*a*)

## III.

Je remarque trois causes qui susciteut ces mouvemens de la concupiscence, notre ame, le corps, le démon.

1. Notre ame excite la concupiscence en le voulant ainsi ; elle n'a pas encore perdu tout empire sur son corps ; elle peut réveiller les traces de la concupiscence qui sont dans le cerveau : & plût-à-Dieu qu'il y eût moins d'expérience de ce pouvoir ! Mais ce pouvoir n'est point parfait ; car, comme le remarque S. Augustin, souvent le corps se refuse à l'ame, & par une desobéissance qui est la peine du péché, souvent il demeure froid & tranquille, tandis que l'ame est brulante & agitée de desirs.

Au reste l'ame ne remue sa concupiscence qu'après l'avoir voulu, & il y a eu quelque mouvement indélibéré de la concupiscence qui a précédé, par rapport même à cette action délibérée.

## IV.

2. Les corps excitent les mouvemens de la concupiscence. Si-tôt qu'on remue dans le cerveau certaines traces, l'ame dans l'instant sent les impressions de la concupiscence : or ces traces du cerveau peuvent être remuées par bien des causes ; par des impressions qui viennent des yeux, des oreilles, & des autres sens ; par l'agitation des esprits dans le cerveau ; par un sang que l'abondance ou l'usage de certaines nourritures auront rendu trop bouillant & trop acre : & de là il est aisé de toucher au doit l'utilité de la retraite, la nécessité de veiller à la garde de ses sens, de fixer son esprit vers Dieu & les choses de devoir, de renoncer à la vie sensuelle & délicate, &c.

## V.

3. Le Démon est encore la cause des mouvemens de la concupiscence : ce n'est pas que cet esprit impur agisse immédiatement sur notre intelligence, comme le remarque S. Thomas. Notre ame n'est soumise immédiatement qu'à Dieu ; &, comme on l'a montré ailleurs, de tous les êtres extérieurs il n'y a que Dieu qui opere sur elle d'une opération immédiate & physique : mais le Démon a le pouvoir de remuer les traces de notre cerveau, & par là d'exciter en nous des mouvemens de concupiscence. 1. Parte, Quæst. 91. Art. 2. & 3.

Le Démon ne le fait qu'autant que Dieu le lui permet : c'est Dieu qui borne & qui limite ce pouvoir, selon ses desseins éternels : mais il paroît par des autorités très respectables, que son pouvoir s'étend assez loin ; nous voions même qu'il va jusqu'à former des douleurs & des maladies dans notre corps, lorsque Dieu le lui per- S. Aug. Enarr. in Ps. 130. n. 7. *Dolores autem corporum plerumque immittuntur ab Angelis satanæ : sed hoc non possunt, nisi permissi : nam & Job sanctus sic probatus est.* On peut voir encore la même chose sur le Ps. 104. &c

(*a*) Il paroît que c'est ainsi qu'on doit expliquer le passage de S. Augustin, *Lib. 1. Operis imperf.* n. 47. p. 890. où ce Pere dit que les péchés actuels commis par ignorance & par la concupiscence, sont tellement péchés, qu'ils sont aussi la peine d'un autre peché : car ce saint Docteur distingue trois choses : *Tria ista discernas, & scias aliud esse peccatum, aliud pœnam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam pœna peccati. . . .* Il apporte pour exemple du premier, le péché commis par Adam ; pour exemple du second, la mort, par laquelle on punit un criminel ; & pour exemple du troisieme, tous les péchés que nous commettons par ignorance & par concupiscence : *Tertium verò genus, ubi peccatum ipsum est & pœna peccati, potest intelligi in eô qui dixit, Quod non volo malum, hoc ago.* S. Augustin entend par ces paroles, les peches d'un homme qui a la concupiscence, laquelle concupiscence produit en nous des mouvemens, même malgré nous ; mais qui ne nous fait pécher que lorsqu'etant libres d'y resister, nous n'y resistons pas.

Digitized by Google

dans Lactance liv. 2. chap. 14. Inſtitut.

permet ainſi; car c'eſt ce qu'il fit à Job, à cette Femme de l'Evangile qui avoit un eſprit d'infirmité, & à d'autres encore que le Démon tourmentoit.

V.

Je ſai que tout ce que l'on peut dire touchant l'action des Démons, & même des Anges, ſur notre imagination, n'eſt gueres du goût de certains eſprits forts: mais ſoions foibles & petits avec les Peres; & renonçons à être du nombre de ces Sages & de ces génies ſublimes ſelon le monde. Soions Philoſophes, à la bonne heure; mais ſoions plus chretiens que Philoſophes, & n'aions point de peine à tenir des choſes qui ne tombent point ſous nos ſens, lorſqu'une autorité ſupérieure & à nos ſens & à notre raiſon même, nous perſuade de les tenir.

Il eſt vrai, dit-on, que les Peres reconnoiſſent un pouvoir du Démon pour ſoulever en nous les mouvemens de la concupiſcence, comme ils reconnoiſſent auſſi un pouvoir des ſaints Anges pour nous en défendre & pour nous ſoutenir; mais c'eſt, dit-on, un reſte de Platoniſme dans les Peres, qu'il faut bien diſtinguer de la doctrine de l'Egliſe.

Pour réfuter une telle prétention, il ſeroit aiſé de s'étendre beaucoup, car on pourroit l'accabler par une foule de preuves: mais il ſuffit de dire 1. qu'il eſt aiſé de montrer par les ſaints Peres, combien peu ils ont été ſectateurs de Platon;

2. Que les Peres n'ont point parlé ſur cette matiere, comme inſtruits par Platon ou par quelque autre Philoſophe; mais comme aiant appris de la bouche de S. Pierre, que le Démon eſt comme un lion rugiſſant qui tourne continuellement autour de nous pour nous dévorer; comme aiant entendu S. Paul avertir les fideles, que nous n'avons pas à combattre contre la chair & le ſang, *Sed adversùs principes & poteſtates, adversùs mundi rectores, tenebrarum harum, contra ſpiritualia nequitiæ, in cœleſtibus*; enfin comme aiant lû la même vérité dans pluſieurs autres endroits de l'Ecriture ſainte. Ephel. 6.

Or c'eſt une régle inconteſtable, que lorſque les ſaints Peres avancent quelque point ſur une telle autorité, lorſqu'ils parlent comme interpretes des livres ſaints & comme témoins de la tradition, c'eſt pour lors qu'ils parlent en maîtres, & qu'ils doivent être écoutés avec docilité & ſoumiſſion: par conſéquent, c'eſt renverſer les principes de la foi, que d'oſer contredire ſur ce point le conſentement des ſaints Peres.

3. Ce ne ſont pas ſeulement les Peres, qu'on pourroit peut-être ſoupçonner de retenir quelque choſe de la Philoſophie, qui parlent de la ſorte; c'eſt S. Barnabé dans ſa lettre n. 2. & n. 18. ouvrage très ancien, quoiqu'il ne ſoit pas entierement certain que ce ſoit de lui, cité néanmoins comme tel par S. Clément d'Aléxandrie & par Origene; ouvrage d'ailleurs qui n'eſt rien moins que philoſophique: c'eſt S. Ignace *Epiſt. ad Rom. n. 7.* S. Hermas en pluſieurs endroits, ſur tout *lib. 2. Mandato* 6. S. Clément de Rome dans ſa 1. lettre n. 51. L'Egliſe de Smyrne dans ſa lettre ſur le martyre de S. Polycarpe, n. 3. & n. 17. La lettre de l'Egliſe de Lyon & de Vienne, rapportée par Euſebe liv. 5. Et un Anonyme qui a combattu les Montaniſtes, qu'on croit être Aſterius Urbanus, dont le fragment eſt rapporté par Euſebe liv. 15. & 16. Les Actes des Martyrs du Pere Ruinart; en un mot tous les Peres. Or c'eſt d'une part la prétention la plus déraiſonnable de ſoutenir que les Peres de tout âge, de tout état, de tout caractere, ſe ſont réunis à puiſer cette doctrine dans les livres des Platoniciens, & c'eſt de l'autre une étrange témérité, d'oſer

Digitized by Google

Sect. V. ſer combattre leur ſentiment, lorſqu'il eſt ſi conſtant & ſi unanime.

## VI.

Si l'on approfondit un peu la penſée de ces ſaints Docteurs, on voit qu'ils ont pouſſé très loin cette doctrine. S'ils parlent d'une perſécution émue, d'une héréſie formée, de quelque invention pernicieuſe, de quelque prévarication, c'eſt toujours le Démon qu'ils mettent à la teſte, qu'ils diſent l'avoir excitée, l'avoir ſuggérée, en être l'auteur.

Ils lui donnent même le nom des vices dont il eſt l'inſtigateur : ils l'appellent le Démon de l'orgueil, le Démon de l'envie, &c. en ſorte qu'à conſulter leur langage commun, & à conſidérer certains paſſages, on ſeroit porté à croire que tous, ou au moins pluſieurs d'entre eux, tiennent qu'il ne ſe commet aucun péché dans le monde, auquel le Démon n'ait part. D'un autre côté néanmoins, on voit des Peres qui marquent en certains endroits, que lorſqu'on repouſſe le Démon avec fidélité, il ſe retire de nous pour un temps, & qu'il revient enſuite.

Sur cela on n'a que deux partis à prendre; l'un eſt de prétendre, qu'il y a de la variété dans le ſentiment des ſaints Peres ſur ce point particulier ; l'autre eſt de ſoutenir, qu'ils ont dit que tous nos péchés venoient du Démon, parce que le Démon excite très ſouvent les mouvemens de la concupiſcence, & que lors même qu'il ne les excite pas, mais qu'ils ſont excités par quelque impreſſion corporelle, le fonds même de cette concupiſcence qui nous porte au péché, étant l'effet de la malice du Démon, cet eſprit impur doit être regardé comme une cauſe au moins éloignée de tous les péchés actuels.

## VII.

Il eſt certain que c'eſt par la concupiſcence que le Démon a part dans les péchés des hommes ; car il ne forme pas en nous la volonté même de pécher, comme le diſent les ſaints Peres ; il n'agit pas immédiatement ſur notre ame, pour lui faire ſentir le mouvement de la concupiſcence, mais il a part à nos péchés en deux manieres, 1. parce que le fonds même de la concupiſcence eſt une plaie qu'il a faite à tout le genre humain, comme le dit S. Auguſtin *lib.* 1. *De Nupt. & Concupiſc. cap.* 23. *p.* 293. 2. Parce que le Démon a le pouvoir d'exciter en nous les traces de la concupiſcence, qui ſont dans le cerveau, & par là d'en exciter les mouvemens dans l'ame. C'eſt par ces deux endroits, c'eſt-à-dire, parce que le Démon eſt cauſe de la concupiſcence, & parce qu'il a le pouvoir d'en exciter les mouvemens, que le Démon précipite les hommes dans le péché; qu'il les conduit ſelon ſes deſirs; (autant néanmoins que Dieu veut bien le permettre) enfin qu'il eſt le prince du monde, ſelon S. Auguſtin liv. 2. *Op. imperf.* n. 31. pag. 968. *Propter quam (concupiſcentiam) recte dicitur Diabolus princeps mundi eſſe :* car il n'eſt pas le prince du monde en ce ſens, qu'il domine ſur le ciel & ſur la terre : *Abſit autem ut Diabolum mundi principem ita dictum exiſtimemus, ut eum cœlo & terræ dominari poſſe credamus*, comme dit le même Pere Tract. 52. in Joan. pag. 642. Mais il eſt le prince du monde, parce que par le moien de la concupiſcence il eſt le prince des hommes méchans qui compoſent le monde : *Sic ergò dictum eſt*, ajoute-t-il, *princeps hujus mundi, id eſt, princeps malorum omnium qui habitant in mundo.* On trouve la même choſe *tract.* 79. pag. 701. *& lib.* 3. *De Trinit. cap.* 7. *&* 8. p. 799.

S. Auguſt. lib. ad Bonif. ſeu contra duas Epiſtolas Pelagianorum c. 3. p. 414.

VIII.

## VIII.

### COROLLAIRE.

Il s'enſuit de ceci deux choſes très importantes pour la prémotion.

La prémiere, que le Démon n'eſt point la cauſe réelle du péché des hommes, mais qu'il en eſt l'occaſion ; & que la cauſe c'eſt la volonté humaine, qui n'eſt ni violentée, ni néceſſitée par le Démon.

La ſeconde eſt, que Dieu n'agiſſant dans l'action du péché de l'homme que comme une cauſe déterminée par quelque occaſion, on ne doit point le regarder comme l'auteur du péché, à cauſe de la prémotion phyſique.

Je prouve ces deux vérités. La prémiere eſt ſi nettement expliquée par S. Proſper, qu'on ne peut rien y ajouter. Voici les paroles de ce Pere, en réponſe à l'objection qu'on lui avoit faite : Que la Prédeſtination divine étoit cauſe des crimes les plus horribles : *Si Diabolo objiceretur, quòd talium facinorum ipſe auctor, ipſe eſſet incentor, puto quod aliquâ ratione exonerare ſe hâc poſſet invidiâ, & talium ſcelerum patratores de ipſorum voluntate convinceret ; quia etſi delectatus eſt furore peccantium, probaret tamen ſe non invaliſſe vim criminum. Quâ ergò inſipientiâ, quave dementiâ definitur, ad Dei referendum eſſe conſilium, quod nec Diabolo in totum adſcribi poteſt, qui in peccantium flagitiis illecebrarum adjutor, non voluntatum credendus eſt eſſe generator ?* Voilà la part que le Démon a dans nos péchés : il ſouleve la concupiſcence, mais il n'agit point ſur la volonté pour l'empêcher d'y réſiſter, ni pour l'y faire conſentir. Comme elle eſt libre, elle peut déſavouer ces mauvais mouvemens, & c'eſt notre tort & notre injuſtice de ne pas les repouſſer & d'y conſentir.

Reſponſ. ad object. Vincentianas. XI.

A plus forte raiſon devons-nous rejetter avec horreur l'injuſte blaſphême qui feroit Dieu auteur de nos péchés. Encore le Démon, s'il n'en eſt pas l'auteur même & la cauſe phyſique, au moins en eſt-il l'inſtigateur. C'eſt un eſprit dépravé, qui ſe plaît dans l'iniquité, qui nous y excite, & qui en ſon nom & par une inclination déréglée met en nous tout ce qu'il peut pour nous y porter, & qui feroit encore pis qu'il ne fait, s'il le pouvoit. Mais Dieu n'eſt ni l'auteur du péché, ni le tentateur ; en cela il l'opere comme une cauſe générale, qui prête à ſes créatures un ſecours, ſans lequel elles n'auroient ni action ni vie : il agit comme un interprete qui transmet la parole qui lui eſt confiée ; comme une cauſe qui eſt déterminée par certaines occaſions, ſelon les loix qu'elle s'eſt préſcrites. Si le Démon nous tente, Dieu qui eſt la cauſe univerſelle, prête l'opération néceſſaire ; cela eſt commun à tous les ſyſtemes : & lorſque le mauvais mouvement de la concupiſcence ſe trouve actuellement dans l'ame, ou ſeul, ou le plus fort, lorſqu'il n'eſt point deſavoué par un amour contraire qui le ſurmonte, alors infailliblement nous péchons.

CHAP. V.

Or tout ce que Dieu ne fait point en ſon nom, mais comme cauſe univerſelle & déterminée, la raiſon demande qu'il ne lui ſoit point imputé ; il n'y a que les cauſes particulieres auxquelles il doive l'être. Ainſi le péché ne peut être imputé à Dieu, ni comme à l'être qui l'a formé, ni comme à l'être qui tente & qui excite.

S. Juſtin, dans une de ſes Apologies, rejette ſur les Démons la perſécution des chretiens, à la décharge de la divine providence ; voici tout ſon raiſonnement. Il s'étoit propoſé l'objection ordinaire des Payens, qui eſt, que ſi Dieu étoit le protecteur des chretiens, il ne les laiſſeroit pas ainſi dans l'oppreſſion : & il répond, que *Dieu a donné la conduite des hommes & des choſes qui ſont dans le monde, aux An-*

S. Juſtin. in minori Apologiâ.

Sect. V. *gesqu'il a établis pour cela*; que les Anges qui par leur prévarication ſont devenus des Démons, *ſe ſont aſſervi le genre humain*, & qu'ils ont ſemé parmi les hommes les meurtres, les guerres, les adulteres, les intempérances, & toute ſorte de malice; que ce n'eſt point par le deſtin que les hommes font & ſouffrent ce qui leur arrive; mais que c'eſt par ſa volonté & par ſon choix qu'un chacun fait le bien, ou qu'il péche; & que c'eſt par l'opération du Démon que ceux qui ont fait le bien, ont été perſécutés; que ſi le Démon a fait perſécuter les Philoſophes, parce qu'ils avoient ſuivi quelque portion de la raiſon, à plus juſte titre fait-il perſécuter les chretiens, qui ſuivent le Verbe éternel & la raiſon univerſelle; mais que Jeſus-Chriſt a détruit l'empire du Démon; qu'après la fin du monde le Démon n'aura plus le pouvoir de faire rien de ſemblable; & que ſi la fin du monde n'eſt point encore arrivée, c'eſt en faveur des chretiens que Dieu accorde ce délai, parce que les chretiens ſont cette ſemence précieuſe qui eſt la cauſe & la fin de tous les événemens du monde.

Athénagore dans ſon Apologie, ou ſa Légation pour les chretiens pag. 28. & 29. traite encore plus au long & plus clairement la même matiere, & montre que le Démon eſt auteur des deſordres qui ſont dans le monde, & des péchés que commettent les hommes, en conſentant & ne réſiſtant point aux mouvemens de la concupiſcence qu'il excite en eux.

Lactance dans le ſecond livre de ſes Inſtitutions, qui eſt deſtiné à traiter de l'origine de l'erreur, a auſſi recours au même principe, & fait deſcendre les péchés des hommes de l'illuſion du Démon. Les chapitres 14. 15. & 16. méritent d'être lus, quoiqu'ils contiennent certaines opinions ſur la chute des Anges, qui ſe trouvent auſſi dans Athénagore, & qui doivent être bannies de la ſaine Théologie.

Que ſi l'on objecte que le Démon ne forme le deſſein de nous tenter que par certains actes de ſa volonté, & que ces actes dépendent de la prémotion phyſique, & qu'ainſi Dieu n'eſt pas moins l'auteur du péché; il faut répondre, que quoiqu'il ſoit vrai que la prémotion ſoit néceſſaire pour ces actions, il ne s'enſuit pas que Dieu ſoit l'auteur du péché, comme on l'a montré dans le chapitre précédent; mais qu'il s'enſuit ſeulement, que la Providence ne ceſſe de gouverner les volontés même criminelles, malgré leurs deſordres & leurs rébellions; & c'eſt de quoi nous traiterons dans la ſection ſuivante.

## I X.

A ce miniſtere de ſéduction & de mort que les Démons éxercent ſur le genre humain, il faut oppoſer le ſecours & la protection des ſaints Anges. C'eſt une matiere, ſur laquelle nos lumieres ſont très bornées; apparemment n'en étoit-il pas ainſi des hommes Apoſtoliques, qui avoient puiſé, non dans Platon, mais en Jeſus-Chriſt même, des connoiſſances ſi ſublimes ſur ce point, qu'elles étoient au deſſus de notre portée. S. Ignace Epiſt. ad Trall. n. 5. *Nunquid non poſſum cæleſtia vobis ſcribere? At nè parvulis vobis damnum inferam, metuo; ac mihi ignoſcite, nè, iſta capere non valentes, ſtrangulemini; etenim ego non propterea quòd vinctus ſum, & cæleſtia intelligere poſſum, & ſitus (τοποθεσίας) Angelorum & catus, conſtitutioneſque Principatuum (συζυγίας τὰς ἀρχοντικὰς) viſibiliaque & inviſibilia, propter hoc, jam & diſcipulus ſum: multa enim nobis deſunt, nè à Deo abſimus.*

Contentons nous donc d'en dire peu de choſes, afin ſeulement de ne point laiſſer cette matiere dans l'oubli.

Athé-

Athénagore dans ſon Apologie pour les Chretiens pag. 11. nous apprend la même choſe que ce que nous venons d'entendre de S. Juſtin. Ce Pere après avoir rendu compte de la foi des Chretiens ſur l'unité de Dieu & ſur la Trinité des Perſonnes, ajoute ce qui ſuit : *Notre doctrine ſur les choſes divines n'en demeure pas là. Nous diſons de plus qu'il y a une multitude d'Anges & de Miniſtres, que Dieu, qui a fait le monde, a diſtribués par ſon Verbe en différentes claſſes, & qu'il a établis (διέταξε) ſur les élemens, ſur les cieux, ſur le monde, & ſur ce qui eſt dans le monde, afin d'y conſerver l'ordre & l'arrangement.* La maniere dont parle Athénagore ſemble devoir faire d'autant plus d'impreſſion, qu'il eſt viſible qu'il ne parle point là comme un Philoſophe, ni même comme un particulier, mais comme un homme chargé des intérêts des Chretiens, & qui en expoſe la doctrine.

En effet ce qu'il avance en cet endroit, on le voit auſſi dans d'autres Peres, & en particulier dans S. Auguſtin, *Lib.* 8. *De Geneſ. ad litt. Cap.* 24. *Sublimibus Angelis Deo ſubditè fruentibus, & Deo beatè ſervientibus, ſubdita eſt omnis natura corporea, omnis irrationalis vita, omnis voluntas, vel infirma, vel prava, ut hoc de ſubditis, vel cum ſubditis agant, quod natura ordo poſcit in omnibus, jubente illo cui ſubjecta ſunt omnia.* Mais il ne s'agit point ici du pouvoir que les ſaints Anges ont reçû ſur le monde & ſur les créatures corporelles. Sur quoi l'on peut voir la Queſt. 110. Art. 1. de S. Thomas dans ſa 1. Partie. Il ne s'agit que de leur pouvoir à l'égard de l'homme.

L'Ecriture ne nous permet pas de douter de ce pouvoir, puis qu'elle nous fait connoître dans S. Paul, la ſupériorité que Dieu a donnée aux Anges ſur le monde, & qu'elle nous apprend par le Prophete Daniel, qu'il y a des Anges établis pour être les princes des nations; un prince des Perſes, un prince des Grecs, un prince du peuple de Dieu. CHAP. V.

Cap. 2. Epiſt. ad Hebræos.

Cap. 10. Daniel.

Sans pénétrer trop avant dans les conſeils adorables de la Providence, il n'eſt pas difficile de découvrir un double deſſein dans cette ſupériorité que Dieu a donnée aux ſaints Anges ſur les hommes. Car 1. il eſt viſible que Dieu ne l'a voulu ainſi que pour accorder quelque faveur aux nations mêmes qu'il a paru avoir le plus abandonnées : *Non clauſit Deus*, dit S. Auguſtin ſur le Pſeaume 88. p. 936. *fontem bonitatis ſuæ etiam in alienigenas gentes, quas ſub Angelis conſtituerat.* 2. Il paroît que Dieu a mis en œuvre toutes les reſſources qu'il a trouvées dans ſes créatures, pour eſſaier de rétablir l'homme tombé; qu'il a envoié ſes Serviteurs, ſes Prophetes, ſes Anges mêmes, & que par là il a voulu nous faire comprendre, combien toute créature étoit impuiſſante pour remédier à nos maux; que le mort ne reſſuſciteroit jamais, tandis qu'on n'envoieroit qu'un ſerviteur pour le faire revivre, & qu'il falloit que le Fils de Dieu vînt lui même, c'eſt-à-dire, la Vérité & la Charité éternelle, pour enflammer une volonté inſenſible, & pour éclairer un eſprit enſeveli dans les ténebres.

## X.

Sur cela il ſe préſente une difficulté, qui eſt que, ſi les Anges n'ont pu guérir l'homme pécheur, quels ſont donc les bons offices, qu'ils ſont venus lui rendre? Pour répondre à cette difficulté, il faut obſerver deux choſes : 1. que les ſaints Anges qui ont une certaine autorité ſur les choſes corporelles, ont auſſi le pouvoir de remuer les traces de notre cerveau, & par ce moien d'exciter certaines impreſſions dans notre ame. Au reſte il ne faut point perdre de vue ce qu'on a prouvé ailleurs, que les créatures ſpirituelles

Sect. V. n'agiſſent ſur les corps que comme des cauſes occaſionnelles.

2. Il faut encore obſerver, que le pouvoir que les ſaints Anges ont ſur notre imagination, a certaines bornes, ſelon S. Thomas *Quæſt.* 111. *Art.* 3. *Ad.* 3. Ils ne peuvent point former en nous des impreſſions toutes nouvelles, mais ils peuvent réveiller, ils peuvent raſſembler & mettre en œuvre celles qui nous ſont déja venues par les ſens. Ils ne peuvent point, par éxemple, faire ſentir à un aveugle-né les impreſſions des couleurs, mais ils pourroient les faire ſentir à un homme qui les a déja ſenties, & qui dort, ou qui a les yeux fermés.

Cette doctrine de S. Thomas eſt très raiſonnable : car ſi les ſaints Anges pouvoient former en nous des impreſſions ſpirituelles, dont il n'y auroit jamais eu de traces dans le cerveau, ou même s'ils pouvoient transmettre dans notre ame, en quelque maniere que ce fût, ſoit en agiſſant ſur notre ame ſans l'entremiſe du cerveau, ſoit autrement, toutes les impreſſions qu'ils voudroient, ils nous rendroient auſſi parfaits & auſſi heureux qu'ils le ſont : or il eſt évident par la doctrine de l'Egliſe, que c'eſt un pouvoir que Dieu s'eſt réſervé.

Ces deux vérités poſées, voici en quoi conſiſte, ce me ſemble, l'utilité qui eſt revenue aux hommes infideles de l'aſſiſtance des ſaints Anges. Outre les avantages temporels, dont je ne parle point, je ſuis perſuadé que les Anges ont empêché les hommes pécheurs de porter leurs déſordres au point où ils les auroient portés. La cupidité va toujours croiſſant, & le Démon, qui par elle éxerce ſon empire ſur les hommes, ne cherche qu'à l'aigrir & à l'enflammer ; en ſorte que ſi Dieu eût abſolument livré les hommes à eux-mêmes, on les auroit vus pouſſer la fureur du crime au deſſus même de celle des Nérons & de certains monſtres d'iniquité fameux dans le genre humain. Peut-être même ſeroit-il arrivé que les hommes s'entr'égorgeant l'un l'autre, euſſent dépeuplé la terre, & traverſé en quelque maniere les deſſeins de la miſéricorde de Dieu ſur ſon Egliſe, ſi Dieu n'eût tempéré l'impétuoſité de leur frénéſie.

Quoiqu'il en ſoit, on ne peut douter d'une part, que ce ne ſoit un avantage très conſidérable pour les hommes, de modérer les effets de leur cupidité ; & que de l'autre ce bon office ne ſoit point au deſſus du pouvoir des ſaints Anges. Car 1. S. Auguſtin marque aſſez nettement, qu'ils ont un pouvoir ſur le Démon même, de quelque maniere qu'ils l'éxercent ; & que par conſéquent ils peuvent l'empêcher de nous attirer dans de ſi horribles déſordres.

*S. Auguſt. in Pſalm. 103. Serm. 4. pag. 1179. Sunt Angeli qui illudunt Draconi, nobis nocent ; præpoſiti eorum ſunt Angeli Cœlorum ſuper poteſtates aëreas, &c.*

2. Les ſaints Anges ont un vrai pouvoir ſur notre imagination, & par conſéquent ils peuvent agir ſur les traces de la concupiſcence qui excitent en nous des mouvemens qui nous portent au péché.

Ici prenons garde de donner carriere à notre curioſité, & de vouloir pénétrer pourquoi les Anges ne défendent l'homme que juſqu'à un certain point des attaques du Démon ; il ne faut point vouloir être inſtruit des choſes ſur leſquelles nous ne trouvons rien qui nous éclaire : mais reconnoître ſeulement que les deſſeins de Dieu ſont toujours juſtes & toujours adorables.

## I X.

Après cette explication on conçoit aiſément à quel titre quelques uns des Anges ſont appellés Prince du peuple Juif ; Prince des autres nations. Dieu a oppoſé un prince dans chaque nation au Démon, qui étoit devenu le prince du monde. Un Ange ſupérieur étoit établi ſur un peuple entier, & les autres Anges avoient

voient des fonctions plus reſtraintes, & veilloient, comme ils le ſont encore, à la garde de chaque homme en particulier.

Tout ce miniſtere tendoit à procurer le bien des hommes, & à préparer les voies au Meſſie. Comme ces peuples étoient tout charnels, il n'y avoit rien dans ce gouvernement qui excédât le pouvoir des ſaints Anges.

Dans la loi nouvelle le pouvoir des Anges n'eſt point diminué: mais comme l'effet de cette loi, c'eſt-à-dire, la grace, la rémiſſion des péchés, la charité, la juſtice, n'eſt au pouvoir que de Jeſus-Chriſt, c'eſt auſſi Jeſus-Chriſt qui eſt le Prince & le Chef inviſible de ſon Egliſe: les Anges en ſont les miniſtres. Car quoique l'ordre de la grace ne ſoit point ſoumis au pouvoir des Anges, les ſaints Docteurs nous apprennent qu'en ce point même ils éxercent leur miniſtere. *Les bonnes penſées*, dit S. Thomas Q. 111., *doivent être attribuées à un plus haut principe, ſavoir, à Dieu même, quoiqu'elles nous ſoient procurées par le miniſtere des Anges.*

Epiſt. ad Hebr.

Quelques ſaints Peres, comme Hermas *Lib.* 2. *Mand.* 6. & d'autres encore, paroiſſent enſeigner, qu'il ne ſe forme en nous aucune bonne penſée, ni aucun ſaint mouvement, auquel nos Anges gardiens ne contribuent; & S. Thomas Q. 114. A. 3. ſouſcrit à ce ſentiment. Ce Saint Docteur dit que l'homme ne peut mériter que par le ſecours divin: *Quod homini exhibetur, mediante miniſterio Angelorum; & ideò ad omnia bona noſtra cooperantur Angeli.*

Mais en quoi conſiſte ce miniſtere de l'Ange dans la grace, & quel eſt l'effet de ſon opération ſur nous, puis qu'il ne peut répandre ni les ſaintes penſées dans l'eſprit, ni la charité dans le cœur?

S. Auguſtin l'explique d'une maniere admirable ſur le Pſeaume 118. Sermon 19. pag. 1325. *Deus itaque per ſe ipſum, quia lux eſt, illuminat pias mentes, ut ea quæ divina dicuntur, vel oſtenduntur, intelligant: ſed ſi ad hoc miniſtro utitur Angelo, poteſt quidem aliquid agere Angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei, & per hanc intelligat: ſed ita dicitur intellectum dare homini, & quaſi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quiſquam dicitur lucem dare Domui, vel illuminare domum, cui feneſtram facit, cùm eam non ſuâ luce penetret & illuſtret, ſed tantummodò aditum, quo penetretur atque illuſtretur, aperiat.* Comme les traces de notre cerveau ſont, pour ainſi dire, l'entrée qui conduit à notre ame, apparemment que l'Ange remue ces traces, excite des impreſſions convenables, repouſſe le Démon, qui exciteroit des mouvemens oppoſés, ſuſpend ou diminue l'effort de la concupiſcence, & que par ce moien il prépare notre ame à recevoir la lumiere & l'opération de Dieu.

CHAP. V.

Après tout, ce ſeroit une témérité de borner préciſément, ſelon notre imagination, le pouvoir de ces eſprits, & de vouloir trop pénétrer dans ces matieres qui ſont ſi profondes & ſi inconnues.

## XII.

On dira peut-être que tout ce miniſtere des Anges paroît fort inutile. Car Dieu ne pourroit-il pas par lui-même faire toutes ces choſes? A-t-il beſoin pour cela de l'entremiſe des Anges? Ne faut-il pas toujours que Dieu opere auſſi bien que ſi les Anges n'agiſſoient pas, puiſque les Anges n'agiſſent que ſelon la maniere des cauſes occaſionnelles, qu'ils ne font autre choſe en cela, ſinon de vouloir que telles choſes ſe faſſent? Ne faut-il pas même de plus que Dieu par une prémotion phyſique leur inſpire une telle volonté & de tels deſirs?

Mais ſi cette objection avoit lieu, ne

Sect. V. diſoit-on pas de même que le miniſtere de toutes les cauſes ſecondes ſeroit inutile? Dieu a-t-il beſoin du ſoleil pour nous éclairer; des alimens pour nous nourrir; du mouvement de la langue & de l'agitation de l'air pour nous faire entendre; de l'entremiſe des hommes pour nous inſtruire, pour nous corriger, pour nous conſoler, pour donner à notre ame une infinité de modifications? Si Dieu ne ſe ſervoit des créatures que parce qu'il en a beſoin, il ne s'en ſerviroit jamais: ce n'eſt point pas beſoin qu'il s'en ſert, lui qui par l'éminence & par la plénitude de ſon être ſuffit à tout; & il ne s'en ſert que pour accomplir des deſſeins toujours profonds & toujours admirables.

En créant cette multitude étonnante de créatures pour compoſer un ſeul univers, il a voulu réunir enſemble toutes ſes parties, ſi différentes & ſi éloignées qu'elles puſſent être; il a établi entre elles une correſpondance, une relation, un accord, en ſorte que les unes contribuent à ce qui touche les autres. Et en cela il ſemble que Dieu ait voulu tracer une image de lui même; & que comme il eſt un dans ſes attributs & dans ſon eſſence, quoiqu'il y ait en lui trois Perſonnes, le Pere, le Fils, & le ſaint Eſprit; auſſi il a voulu que les créatures qui ne peuvent ſe réunir dans leur être, parce qu'elles ont toutes des êtres & des natures ſéparées, ſe réuniſſent au moins dans leurs opérations, pour compoſer cet ordre, cet enchaînement, & cette harmonie qui regne ſi admirablement dans l'univers.

## XIII.

Parlons maintenant du Chef de la vie, de celui qui eſt l'auteur & le conſommateur du ſalut.

Voici une queſtion conſidérable qui ſe préſente ſur ce ſujet. Lorſque la grace eſt donnée à un tel homme; & qu'elle n'eſt point donnée à l'autre, il eſt certain que Dieu a voulu d'une volonté efficace, la donner à celui-là, & qu'il n'a point voulu d'une volonté efficace, la donner à l'autre. Il eſt certain auſſi que l'humanité de Jeſus-Chriſt a voulu efficacement qu'elle fût donnée à celui-ci, & n'a point voulu par une volonté efficace, qu'elle fût donnée à l'autre.

Mais la queſtion eſt de ſavoir ſi c'eſt Dieu qui de lui même s'eſt déterminé de toute éternité à vouloir efficacement donner ſa grace à tel homme, & ne la point donner à l'autre, quoique ces deux hommes ſoient égaux: ou bien, ſi Dieu ne s'eſt déterminé à vouloir efficacement donner ſa grace à cet homme plutôt qu'à cet autre, que parce que la volonté humaine de Jeſus-Chriſt a voulu efficacement la donner à celui-ci, & qu'elle n'a point fait la même choſe à l'égard de l'autre: en un mot ſi dans le choix & l'élection de l'un & non de l'autre, la volonté de Jeſus-Chriſt ne fait que ſuivre & ſe conformer aux decrets de Dieu; dans leſquels elle voit que tout eſt arrêté en particulier; que l'un eſt choiſi à la grace, & que l'autre ne l'y eſt pas; que l'un eſt prédeſtiné à la gloire, & l'autre laiſſé dans la perdition: ou bien ſi c'eſt la volonté de Jeſus-Chriſt qui eſt cauſe de ce choix, en ſorte que la volonté divine ait voulu ſe conformer à la volonté humaine de Jeſus-Chriſt.

Si l'on embraſſe le ſecond ſentiment, il faut, par une ſuite néceſſaire, ſoutenir que Dieu, dans le choix de ſes élus & dans la diſtribution de ſes graces, s'eſt fait une loi de ne vouloir ordinairement faire que ce qu'il plairoit à l'Humanité de Jeſus-Chriſt; qu'il s'eſt repoſé ſur elle du ſoin de déterminer & de choiſir; & que la raiſon, pour laquelle Dieu, qui veut ſauver tous les hommes, ne les ſauve pas tous,

tous, & ne donne point ſa grace à tous, c'eſt qu'il ne ſauve & ne donne ſa grace qu'à ceux à qui l'Humanité de Jeſus-Chriſt deſire efficacement qu'elle ſoit donnée, & qu'elle ne forme pas de tels deſirs pour tous également.

Si l'on dit au contraire, que c'eſt la volonté de Dieu qui s'eſt déterminée à diſtribuer ſes graces ſelon ſon bon plaiſir, & à choiſir l'un, & non pas l'autre, ſans aucune raiſon étrangere, mais parce qu'il l'a voulu ainſi; il faut concevoir que la volonté humaine de Jeſus-Chriſt, toujours ſoumiſe & toujours obéiſſante, ſuit en ce point les decrets de Dieu, & en attend la déciſion; que dans l'égalité de deux partis qui ſe préſentent à choiſir, dans l'élection de Pierre plutôt que de Jean, d'un enfant plutôt que d'un autre enfant, elle ne ſe détermine à vouloir l'un plutôt que l'autre, que parce qu'elle voit que cela eſt ainſi déterminé dans les conſeils de Dieu; & que cette Humanité ſainte, ſemblable à Moïſe & à Salomon dans la conſtruction du tabernacle véritable & du temple éternel, ne deſire rien, ne veut rien, ne fait rien que ſuivant l'éxemplaire que Dieu lui a montré, & ſuivant le modele que Dieu même a tracé dans les decrets éternels de ſa Providence. Ce dernier parti eſt conſtamment l'unique qu'il faille embraſſer ſur cette matiere: l'autre eſt oppoſé aux ſaintes Ecritures, il combat la doctrine de la Tradition, & défigure toute la Théologie.

## XIV.

Pſ. 39. & Hebr. 10. Joan. cap. 5. Car 1. Jeſus-Chriſt n'eſt venu au monde que pour faire la volonté de Dieu: il ne peut rien faire de lui même, mais il ne fait que ce qu'il voit faire au Pere; car tout ce que le Pere fait, le Fils le fait auſſi comme lui, parce que le Pere aime le Fils, & lui montre tout ce qu'il fait: il ne recherche point ſa volonté propre, mais la volonté de ſon Pere qui l'a envoyé: il s'eſt rendu obéiſſant juſqu'à la mort, & la mort de la croix. Chap. V. Ep. ad Philipp.

2. Les ſaintes Ecritures nous apprennent en particulier, que l'Humanité de Jeſus-Chriſt n'a fait que ſuivre & ſe conformer à la volonté de ſon Pere dans le choix des élus; car bien loin que ce ſoit Jeſus-Chriſt comme homme qui les ait choiſis, & qui ait fait déterminer la volonté de Dieu à les ſanctifier, on voit au contraire par tout dans les livres ſaints, que c'eſt le Pere qui a choiſi les élus du milieu du monde, qu'ils lui appartiennent, qu'il les a donnés à Jeſus-Chriſt, & qu'après qu'il les lui a donnés, Jeſus-Chriſt prie ſon Pere de les conſerver, de les délivrer du mal, de les ſanctifier, de les réunir en Dieu, de les conſommer dans cette union, & de les placer dans la gloire, où Jeſus-Chriſt devoit être placé un jour. Jeſus-Chriſt même, à l'occaſion des enfans de Zébédée, déclare que ce n'eſt point à lui à diſpoſer des places de ſon royaume, mais qu'elles ſont pour ceux à qui ſon Pere les a préparées. Joan. cap. 17.

## XV.

3. C'eſt une vérité qui eſt venue à nous par le canal de la Tradition, & qui a été hautement déclarée dans le temps du Monothéliſme, que quoiqu'il y ait deux volontés en Jeſus-Chriſt, que l'une & l'autre ſoient libres, l'une & l'autre parfaites en leur genre, néanmoins la volonté humaine eſt toujours ſoumiſe à la volonté divine, qu'elle ne fait que la ſuivre, comme le dit le Pape Agathon dans ſa Lettre approuvée par le VI. Concile général. Car en Jeſus-Chriſt l'homme eſt abſolument ſoumis à la direction intime du Verbe. Il n'eſt point à lui: tout ce qu'il penſe, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il opere, eſt conduit par le Verbe, inſpiré par le Verbe; le Verbe préſide à tout, & tient tout

ſous

Sect. V. sous sa main. C'est détruire l'union hypostatique, que de rompre la communication intime de la volonté du Verbe avec la volonté de l'homme; & c'est renverser l'ordre de cette union, que de prétendre que c'est la volonté de l'homme qui dans l'égalité de deux différens partis touchant la construction du temple éternel, détermine la prémiere, choisit, & par son choix incline & détermine la volonté du Verbe, à vouloir faire la même chose. Quelque élevée que l'on conçoive l'Humanité sainte, il ne faut toutefois rien rabattre de l'idée de la Divinité : tout ce qu'il y a de dignité, de grandeur, & d'empire, est du côté du Verbe: c'est le Verbe qui est la Personne; c'est au Verbe que l'Humanité appartient; c'est le Verbe qui se l'est unie, & qui en se l'unissant, se l'est assujettie d'une maniere infiniment plus parfaite que notre corps ne l'est à notre ame.

Mais que devient cette communication intime, cette soumission, cette dépendance de la volonté humaine, si le Verbe ne la conduit point par une opération efficace; s'il n'opere point immédiatement sur elle; s'il ne fait qu'éclairer l'entendement, afin que la volonté, à la faveur de cette lumiére, forme d'elle même ses mouvemens & ses desirs pour la construction du temple éternel; si par conséquent l'action du Verbe sur l'Humanité tombe sur l'entendement, & que la volonté, plus affranchie, n'ait besoin d'aucun nouveau secours pour délibérer, pour choisir, lorsque l'entendement lui présente cette lumiere; si dans l'égalité du choix, & lorsque l'entendement ne voit pas plus de raison de choisir Pierre que Paul, elle forme d'elle même le desir de sauver l'un, & ne forme pas celui de sauver l'autre?

Certainement on ne reconnoît plus dans ce portrait le caractere d'une créature unie hypostatiquement au Verbe, d'une créature plus soumise au Verbe dans ses mouvemens & ses opérations, & plus dépendante de lui que le corps de l'homme ne dépend de son ame. Car des desirs ainsi formés par quel endroit sont-ils soumis au Verbe, animés, inspirés par le Verbe? Le Verbe éclaire l'entendement; plus l'entendement est éclairé, plus il voit qu'il y a une égalité parfaite entre Pierre & Paul: avec quelle ombre de vrai-semblance pourroit-on donc soutenir, que c'est une telle lumiere qui détermine la volonté, & qui lui inspire le desir de sauver Pierre, & non pas celui de sauver Paul? Si donc le Verbe n'opere & ne détermine sa volonté qu'en éclairant l'entendement, & que la volonté forme d'elle même ses desirs touchant la construction du temple éternel, n'est-il pas visible que de tels desirs ne sont ni inspirés, ni déterminés par le Verbe? Joignez à ce raisonnement celui que nous avons apporté dans la seconde section : ces deux raisonnemens unis ensemble forment la preuve la plus décisive & la plus complette.

## XVI.

4. Selon ce système, Dieu, qui veut sauver tous les hommes, les sauveroit tous, s'il ne s'étoit fait une loi de ne sauver que ceux que l'Humanité de Jesus-Christ voudroit sauver efficacement. Pourquoi donc un tel enfant est-il baptisé, & un autre meurt-il sans baptême? Pourquoi tant de nations sont-elles abandonnées au crime & à l'idolatrie? Et pourquoi y en a-t-il si peu, ou dans la véritable religion, ou dans la véritable Eglise? Pourquoi un tel juste persévere-t-il dans la justice; & pourquoi l'autre n'y persevere-t-il pas? S. Paul, S. Augustin, les Théologiens, les Peres, ont recours sur ces difficultés à la profondeur des jugemens de Dieu: mais, selon ce système, l'on ne voit

voit pas que les jugemens de Dieu aient rien de ſi impénétrable.

Dieu voudroit ſauver tout le monde; il les ſauveroit tous, s'il agiſſoit en ſon nom; mais il eſt plus digne de lui d'agir par l'entremiſe d'une cauſe occaſionnelle, & ſa ſageſſe l'a obligé d'agir ainſi. Il s'eſt donc fait une loi de ne ſauver que ceux qu'il plaira à l'Humanité de Jeſus-Chriſt; & il ne plaît pas à l'Humanité de Jeſus-Chriſt de ſauver toutes ces perſonnes.

Mais quoi donc? Eſt-ce que Jeſus-Chriſt ne veut pas, auſſi bien que ſon Pere, ſauver tous les hommes? Lui qui eſt établi l'architecte du temple éternel, ne veut-il pas en édifier un à la gloire de ſon Pere, qui ſoit le plus grand & le plus magnifique qui ſe puiſſe? Les pierres de ce temple, c'eſt-à-dire, les hommes n'ont-ils pas tous beſoin d'être purifiés & polis? Ne ſont-ils pas tous égaux par leur nature & par leur origine? Ne ſont-ils pas tous devenus indignes d'entrer dans la ſtructure de ce ſaint édifice? D'où vient donc un ſi étrange diſcernement? D'où vient que Jeſus-Chriſt, comme homme, choiſit S. Paul, & rejette Judas? S'il avoit choiſi l'un & l'autre, s'il avoit choiſi cette multitude immenſe d'enfans morts ſans baptême, d'adultes morts ſans lumiere, ſans mœurs, ſans religion, le temple éternel n'en ſeroit-il pas plus ample, plus riche, plus admirable? Et ce temple ne ſera-t-il pas plus parfait, & Dieu ne ſera-t-il pas plus glorifié, à proportion de ce qu'on y fera entrer un plus grand nombre de ſaints & de juſtes?

Eſt-ce donc que Jeſus-Chriſt, comme homme, ne pourroit pas les choiſir tous? Mais il n'avoit qu'à le vouloir pour le faire: toute puiſſance lui eſt donnée au ciel & ſur la terre. Si Dieu dans la diſtribution des graces agiſſoit ſans l'entremiſe de Jeſus-Chriſt, qui eſt la cauſe occaſionnelle, il ſauveroit tous les hommes, ſelon ce ſyſteme, parce qu'il a une volonté ſincere de les ſauver. L'Humanité de Jeſus-Chriſt a une ſemblable volonté, elle agit ſans l'entremiſe d'aucune cauſe occaſionnelle, elle a tout pouvoir au ciel & en la terre: & cependant il n'eſt que trop vrai que tous les hommes ne ſont pas ſauvés. CHAP. V.

## XVII.

5. On ne peut rejetter la cauſe du diſcernement entre les élus & les réprouvés, ou que ſur la volonté de Jeſus-Chriſt comme homme, qui ne voudroit pas en ſauver quelques-uns: or, ſelon ce ſyſteme, il ne tient point à cela que tous ne ſoient ſauvés: ou ſur un défaut de connoiſſance, en ſorte que Jeſus-Chriſt, comme homme, ne ſauve pas certains infideles qu'il voudroit ſauver, qu'il donne des graces peu proportionnées aux déterminations futures, parce qu'il manque d'y faire actuellement attention, & par conſéquent de demander des graces pour ceux-là, ou d'en demander d'aſſez fortes.

Mais ſur quel principe de Théologie, ſur quelle autorité de l'Ecriture ou des Peres peut-on avancer que Jeſus-Chriſt, ſoit vivant ſur la terre, ſoit régnant dans le ciel, ne connoît point d'une connoiſſance actuelle & réfléchie, qu'il ne penſe pas dans un même moment à tous les hommes de l'univers, à toutes leurs diſpoſitions préſentes, à toutes leurs déterminations futures?

Dira-t-on, qu'une telle penſée actuelle lui ſeroit à charge? Mais une penſée n'eſt à charge que lorſqu'elle nous diſtrait d'une autre penſée. Car quiconque, ſans ſe diſtraire de la penſée qu'il avoit, pourroit en même temps en acquérir une nouvelle, & encore une nouvelle; quiconque pourroit ainſi augmenter ſon attention actuelle; quiconque pourroit penſer en même temps à tout ce qu'il connoît: bien loin

Sect. V.

que de telles penſées lui fuſſent à charge, n'eſt-il pas viſible qu'elles ne ſerviroient qu'à enrichir ſon eſprit, qu'à l'ennoblir, qu'à lui donner plus de luſtre & de perfection?

Allons plus loin. Peut-il tomber dans l'eſprit de qui que ce ſoit, que Jeſus-Chriſt, pendant quinze cens ans, n'ait jamais fait attention aux peuples de l'Amérique, de la Chine, des roiaumes au delà du Gange, de la Tartarie, des autres terres inconnues, lui qui ne cherche & ne deſire qu'à donner à tous les hommes, s'il y penſoit, tout ce qui eſt néceſſaire pour les convertir & pour les ſauver?

Quand même on prétendroit que l'ame de Jeſus-Chriſt n'auroit pas cette attention actuelle, au moins convient-on qu'elle l'a quand elle veut l'avoir. Or pourquoi ne l'a-t-elle pas toujours, elle qui veut former à la gloire du Pere éternel le temple le plus ample qui ſe puiſſe? Pourquoi ne l'a-t-elle pas au moins toutes les fois qu'elle donne quelque grace? Et pourquoi arrive-t-il qu'il y a tant de graces peu proportionnées aux déterminations futures de tant de juſtes, & qui par là demeurent ſans effet? Un Médecin qui pourroit connoître & les événemens futurs d'une maladie & l'effet des remedes, ſeroit-il ſage de manquer à le faire, de donner ſes remedes ſans diſcernement, & de laiſſer mourir ſes malades par une telle négligence? Certainement on en frémit: mais c'eſt pourtant ce qu'il faudroit penſer de notre Sauveur.

De plus, faut-il ſur cela des connoiſſances ſi diſtinctes? Je veux remuer mon bras, je le remue, ſans que je connoiſſe ni la tiſſure des nerfs, ni la quantité qu'il faut d'eſprits animaux: mon ame eſt cauſe occaſionnelle des mouvemens de mon bras, comme l'Humanité de Jeſus-Chriſt, ſelon ce ſyſteme, eſt la cauſe occaſionnelle de la grace. Elle n'a donc qu'à vouloir tout d'un coup ſauver tous les hommes qui ſont actuellement dans le monde, & ils le ſeront tous; comme je n'ai qu'à vouloir remuer en même temps tout mon corps, & il ſera tout entier en mouvement.

Mais d'ailleurs, on ne peut pas douter que l'ame de Jeſus-Chriſt n'ait connu d'une connoiſſance actuelle & diſtincte, non ſeulement la diſpoſition actuelle de S. Pierre & celle de Judas, mais encore leur détermination future dans les événemens qu'il leur prédiſoit: on ne peut pas douter auſſi qu'elle ne penſe actuellement à tous ceux qui reçoivent, même indignement, la ſainte communion. Pourquoi donc Jeſus-Chriſt, comme homme, qui ſauveroit tous les hommes & leur donneroit des graces toujours proportionnées, s'il penſoit actuellement à eux & à leurs déterminations futures, ne donne-t-il pas à ce prévaricateur, dont il prédit la perte, une grace qui le convertiſſe? Pourquoi ne donne-t-il pas à ce juſte, dont il prédit la mauvaiſe détermination, une grace qui le ſoutienne & qui le préſerve? Pourquoi en un mot, ne voit-on point la grace de la converſion & de la perſévérance répandue ſur les Tyriens, ſur les Sidoniens, ſur les Capharnaïtes, auxquels il penſe de maniere qu'il parle même de la grace qui étoit aſſez forte pour convertir & déterminer les uns, & qui ne l'étoit pas aſſez pour les autres?

## XVII.

On dira peut-être, que quoique Jeſus-Chriſt, comme homme, puiſſe penſer actuellement à tout, s'il le veut, il ne doit pourtant pas le vouloir toujours, parce qu'il doit agir en homme, agir comme cauſe occaſionnelle, & non pas en Dieu; & qu'il n'agiroit pas ainſi, s'il agiſſoit comme ſcrutateur des cœurs, & comme penſant actuellement à toutes choſes.

Faut-il donc, afin que Jeſus-Chriſt, comme homme, n'agiſſe pas comme Dieu, qu'il agiſſe à l'aveugle, & qu'il manque

à

à penſer à une infinité de choſes auxquelles il ſeroit néceſſaire qu'il penſât, pour faire le temple éternel tel qu'il le deſire?

Mais pour diſtinguer l'action de l'homme en Jeſus-Chriſt d'avec l'action de Dieu, ne ſuffiroit-il pas qu'il laiſſât damner, par oubli ſeulement, trois ou quatre perſonnes dans tout le monde, & qu'il donnât cinq ou ſix fois, par mégarde, des graces peu proportionnées? Quoi, faut-il que le plus grand nombre du genre humain périſſe; tant de millions d'hommes avant Jeſus-Chriſt; tant de Tartares, de Chinois, d'Indiens, d'Américains; que la multitude des réprouvés ſurpaſſe incomparablement celle des élus, afin qu'il ſoit dit que Jeſus-Chriſt, comme homme, n'agit pas comme Dieu?

Et ne le verroit-on pas ſans cela? Ne ſauroit-on pas que, ſelon le ſyſteme des cauſes occaſionnelles, l'ame de Jeſus-Chriſt ne fait que vouloir qu'un tel juſte ſoit converti, & que c'eſt Dieu qui phyſiquement opere la converſion, & qu'ainſi l'humanité de Jeſus-Chriſt eſt bien différente de ſa Divinité, puiſqu'elle n'a ſur cela que les deſirs en partage, & que toute la puiſſance & la force ſe tient du côté de Dieu? Tandis que l'humanité de Jeſus-Chriſt agira de cette ſorte, n'agira-t-elle pas toujours comme cauſe occaſionnelle, de quelque maniere qu'elle agiſſe, même avec les lumieres les plus étendues?

D'ailleurs, quand même l'Humanité de Jeſus-Chriſt agiroit toujours comme penſant actuellement à tout, comme connoiſſant toutes les déterminations futures des volontés humaines, ne verroit-on pas toujours la différence de l'Humanité d'avec la Divinité? Ne ſauroit-on pas que l'Humanité n'a rien que ce qu'elle tient de la Divinité; que la Divinité eſt la lumiere par eſſence, & l'Humanité n'a de lumiere que par participation? Et faut-il que Jeſus-Chriſt, comme homme, ceſſe d'agir en qualité de ſaint & d'impeccable, de peur qu'on ne confonde l'action de l'Humanité avec celle de la Divinité, & que l'une ne porte trop les caracteres de l'autre. CHAP. V.

Enfin on dira peut-être, que Jeſus-Chriſt ne ſauve pas tous les hommes, parce que l'ordre immuable, qui eſt la regle inviolable de ſes volontés, ne le lui permet pas.

Mais qu'entend-on par l'ordre immuable? Voudroit-on dire, qu'il eſt abſolument impoſſible que Jeſus-Chriſt, l'architecte du temple éternel, ſauvât tous les hommes? Car cela ſeroit impoſſible ſi l'ordre ne le permettoit pas: or une telle penſée pourroit-elle ſe ſoutenir?

Mais encore, pourquoi l'ordre éternel ne permet-il pas que Jeſus-Chriſt, agiſſant en qualité de cauſe occaſionnelle, ſauve abſolument tous les hommes? L'ordre immuable ne défend rien ſans une raiſon eſſentielle & invariable: car l'ordre immuable & la raiſon ſouveraine ſont la même choſe. Quelle eſt donc cette raiſon qui empêche de ſauver tous les hommes? Il faut par néceſſité que cette raiſon ſe tienne, ou du côté de Dieu même, ou du côté de Jeſus-Chriſt; car du côté des hommes rien n'empêchera jamais Dieu de les convertir, quand il le voudra efficacement: il eſt le maître abſolu des cœurs, & il ſait vaincre & changer leurs oppoſitions & leurs réſiſtances.

Or cette raiſon ne ſe tient point du côté de Dieu, puiſque, ſelon ce ſyſteme, ſi Dieu agiſſoit ſans cauſe occaſionnelle, il ſauveroit tous les hommes. Cette raiſon ſe tient donc du côté de la cauſe occaſionnelle: c'eſt par conſéquent qu'il n'eſt pas poſſible qu'il arrive, que la cauſe occaſionnelle ſauve tous les hommes; c'eſt que la cauſe occaſionnelle ceſſeroit d'être

Sect. V. cauſe occaſionnelle ; ou d'agir comme cauſe occaſionnelle, ſi elle les ſauvoit tous? Or on vient de montrer que Jeſus-Chriſt ne ceſſeroit point d'agir comme cauſe occaſionnelle, quand même il ſauveroit tous les hommes : ainſi c'eſt un prétexte qui ſe réduit à ce qu'on a déja réfuté, de ſoutenir que Jeſus-Chriſt ne ſauve pas tous les hommes, parce que l'ordre ne le permet pas. De quelque côté donc que l'on enviſage ce ſyſteme, on le trouve inſoutenable.

XIX.

Voilà un petit extrait de ce qui eſt traité plus au long dans le 3. volume des Réflexions Philoſophiques & Théologiques ſur le nouveau ſyſteme de la Nature & de la Grace. Pour voir ces raiſons dans toute leur étendue, il faut lire le livre même, auſſi bien que ce qu'on y a répondu.

Comme ce n'eſt point la volonté humaine de Jeſus-Chriſt qui détermine la volonté divine dans l'ordre de la grace, on peut inférer que ce n'étoit point non plus dans l'état de nature & ſous la loi Moſaïque, la volonté des Anges qui déterminoit Dieu ordinairement dans ce qu'il a opéré dans ces deux états. Les ſaints Anges ne faiſoient que conſulter & ſuivre en toutes choſes les decrets de Dieu, & lorſqu'il y a eu de l'oppoſition entre eux, comme le Prophete Daniel le marque très clairement, c'eſt que, ſelon les Théologiens, la volonté de Dieu ne leur étoit point encore manifeſtée. Cette queſtion eſt traitée dans un livre intitulé *Diſſertation ſur les miracles de l'ancien Teſtament*, & dans la Réponſe à cette Diſſertation, &c.

XX.

Pour finir ce chapitre, il ne reſte plus qu'une choſe à remarquer ; mais elle me paroît importante, & en elle même & dans ſes ſuites. C'eſt que Dieu voulant rétablir l'homme d'une maniere proportionnée à ſa nature & à ſa maniere d'agir, a uni le ſpirituel au corporel, & a attaché les dons de ſa grace à certains moiens extérieurs & ſenſibles. Il s'eſt fait dans l'ordre de la grace certaines loix, auſſi bien que dans l'ordre de la nature : par éxemple, il ne donne la foi ordinairement qu'à ceux à qui ſa Providence adreſſe des prédicateurs de l'Evangile. Mais quoique ce ſoit là le cours ordinaire, il faut pourtant reconnoître, qu'il y met certaines exceptions, & que comme il fait des miracles dans l'ordre de la nature, il en fait auſſi dans l'ordre de la grace. On pourroit même ajouter, en ſuivant la même comparaiſon, que, comme il y a certains renverſemens dans l'ordre de la nature que Dieu ne fait jamais, qu'il y en a d'autres qu'il ne fait que rarement, & d'autres enfin moins conſidérables, & qui ſont auſſi plus fréquens ; de même dans l'ordre de la grace il y a certaines choſes qui n'arrivent jamais, d'autres très extraordinaires, & d'autres enfin qui le ſont moins.

Mais n'entrons pas plus avant dans cette matiere, ſur laquelle il ſeroit aiſé d'apporter des éxemples ; revenons aux moiens extérieurs. Parmi cette foule de moiens dont il a plu à Dieu de nous environner, il faut en diſtinguer de deux ſortes : il y en a de certains, auxquels la grace eſt infailliblement attachée, & qui la conferent toujours, à moins qu'on n'y mette obſtacle ; & il y en a d'autres, auxquels elle eſt attachée, mais non pas infailliblement.

XXI.

## XXI.

Ce dernier genre de moiens eſt très commun, & il y en a un grand nombre de cette ſorte.

Dieu, comme on vient de le dire, a voulu attacher la grace de la foi à la prédication de l'Evangile : *Quomodo credent ei quem non audierunt : quomodo audient ſine prædicante : ergò fides ex auditu* ; tous ceux néanmoins à qui l'Evangile eſt preché, n'embraſſent pas la foi : *Sed non omnes obediunt Evangelio : Iſaias enim dicit, Domine quis credidit auditui noſtro?*

Rom. 10.

S. Auguſtin *lib. De correp. & gratiâ*, prouve par ce même endroit l'utilité de la correction fraternelle, parce qu'il arrive ſouvent, que tandis qu'un homme reprend un autre homme, le ſaint Eſprit agit au fond du cœur, & y forme des ſentimens de componction, quoique cela n'arrive pas toujours.

Par la même raiſon il eſt aiſé de comprendre l'utilité des prieres publiques, des prieres faites dans les lieux conſacrés au Seigneur, de la Meſſe de Paroiſſe, &c. Ce n'eſt pas qu'un acte d'amour de cinq degrés, ait plus de cinq degrés de mérite, lorſqu'il eſt fait dans l'Egliſe, ou qu'il en ait moins, lorſqu'il eſt fait ailleurs; il n'appartient qu'au culte Judaïque & charnel de tirer ſa valeur & ſon prix des temps & des lieux, parce qu'il a un prix & une récompenſe toute charnelle : il n'en eſt pas ainſi du culte ſpirituel, il eſt égal par tout, lorſqu'il eſt rendu avec une égale ferveur ; mais on ne peut point douter que certains moiens extérieurs, lorſque nous pouvons raiſonnablement en uſer, ne contribuent à redoubler cette ferveur, parce que Dieu a attaché, quoique non infailliblement, certaines graces à la prédication des paſteurs, à l'union des fideles, à certaines pratiques conformes à l'eſprit de l'Egliſe, & bien différentes de ces pratiques ou inutiles, ou nuiſibles, ou ſuperſtitieuſes, qu'il faut prendre garde d'autoriſer à l'abri de cette doctrine.

CHAP. V.

## XXII.

Mais ce que cette doctrine prouve d'une maniere invincible, & qu'elle dévelope avec une grande clarté, c'eſt l'importance de la vigilance chretienne, & l'uſage des moiens extérieurs du ſalut. S'il y a certaines graces attachées ſouvent, quoique non infailliblement, à certaines œuvres extérieures, n'eſt-il pas viſible que pour les obtenir, il faut être attentif à uſer de ces moiens, à ménager ces heureuſes reſſources, à profiter des occaſions, à ne rien perdre, à ne rien laiſſer échaper? Ne voit-on pas auſſi combien il eſt avantageux de procurer ces moiens à ceux qui ſont égarés dans les voies de perdition ; combien il eſt utile d'engager ces perſonnes à régler leur conduite extérieure, à pratiquer les actions ſenſibles de la piété, à fréquenter des gens de bien, en un mot à emploier toutes ſortes de moiens. Puiſque Dieu a voulu y attacher ſes graces, il ſeroit téméraire & inſenſé de les négliger, comme il le ſeroit à un malade de refuſer des remedes, qui ne ſont point, à la vérité, infaillibles, mais auxquels pourtant ſa guériſon ſeroit attachée. Cela me paroit ſi clair, que je ſuis ſurpris comment on peut prétendre que la doctrine de la grace efficace détruit la vigilance chretienne, puiſqu'au contraire il n'y a point de ſyſteme où elle paroiſſe dans un plus grand jour.

Car ſi la grace eſt purement verſatile, comment montrer avec la même clarté la néceſſité de cette vigilance ? Un homme qui auroit le pouvoir de ſe donner la ſan-

Sect. V. té, en prononçant seulement quelques paroles, comme certains foux le prétendent, s'embarrasseroit-il fort, s'il étoit malade, de chercher & de prendre des remedes amers & douloureux? Et s'il étoit en santé, prendroit-il le soin gênant & pénible d'user de préservatifs & de se ménager dans l'usage des nourritures?

Non : quand on porte en soi-même tout ce qu'il faut, soit pour se rétablir, soit pour se perfectionner, on n'est pas fort intéressé à prendre la peine de le chercher ailleurs : on peut au contraire se tranquiliser & vivre en paix, parce qu'on sait qu'on trouvera toujours chez soi de quoi suppléer à tout. Tel est l'état d'un homme qu'on suppose avoir la grace versatile : avec elle il a tout, & il ne tient qu'à lui de la déterminer : pourquoi donc lui prêcher la nécessité de la pénitence, de la vie retirée, des œuvres mortifiantes, du travail, &c? Pourquoi prêcher l'éloignement des occasions du péché? Au milieu de ces occasions les plus prochaines, de la vie la plus douce & la plus molle, n'ai-je pas tout ce qu'il me faut pour me convertir? J'ai autant de graces que j'en ai besoin, & il ne s'agit, pour me déterminer, que d'un vouloir ; il ne s'agit que d'une parole, d'un clin d'œil, d'un mouvement ; mouvement qu'il m'est aussi facile de faire que de remuer la main à droit ou à gauche, lorsque je la remue.

Sous l'ombre d'une telle grace ne prendra-t-on pas occasion de différer son salut jusqu'à la mort, de croupir dans des habitudes criminelles, & de demeurer dans l'indolence & dans le plaisir? Pourvu, dira-t-on, que j'aie un instant de connoissance avant que de mourir, je suis sûr de mon salut. Croiez-vous que je manquerai mon éternité, lorsqu'il ne m'en coutera ni plus de temps, ni plus de peine pour déterminer ma volonté au bien, que pour tourner la main, & pour ouvrir les yeux? Car tel est le pouvoir que donnent les graces indifférentes & d'un équilibre parfait & sans exception.

## XXIII.

A l'égard de l'autre espece des moiens, auxquels la grace est infailliblement attachée, il est sûr qu'ils l'operent toujours en nous, lorsque nous n'y mettons point d'obstacle, & que nous avons les dispositions requises. C'est ce que la foi nous apprend des Sacremens, mais c'est une difficulté comment les sacremens operent la grace ; achevons par là ce chapitre.

1. Les sacremens sont des signes corporels. On a démontré que le corps ne pouvoit point agir sur l'esprit immédiatement, mais seulement en qualité de cause occasionnelle. En effet comment de l'eau & certaines paroles pourroient-elles produire la grace, c'est-à-dire, la connoissance & l'amour de Dieu? Pour produire un effet immédiatement & par son activité propre, il faut le contenir. Or conçoit-on que de l'eau, que d'autres signes corporels, que ce qui certainement ne pense point & n'aime point, contienne en lui même la connoissance & l'amour? Mais ne poussons point plus avant ; les raisons alléguées par plusieurs Théologiens me paroissent décisives ; les sacremens donc n'agissent que comme des causes occasionnelles.

2. Il y a constamment deux genres de causes occasionnelles; des causes physiques, & des causes morales. Le choc d'un corps est appellé cause physique de la communication du mouvement ; la vue d'un objet, la cause physique du sentiment de couleur que j'ai dans mon ame : au contraire, la priere d'un pauvre n'est pas la cause physique, mais la cause morale de

ce

Digitized by Google

ce que je lui donne l'aumône; les ſollicitations d'un ami, les menaces d'un ſcélérat ſont la cauſe morale de ce que je fais, en conſéquence de ces ſollicitations ou de ces menaces. Toutes ces cauſes néanmoins agiſſent comme les cauſes occaſionnelles.

Il y a donc parmi les cauſes occaſionnelles deux eſpeces différentes: les unes ſont phyſiques, & les autres morales: mais quelle eſt la différence des unes & des autres? La principale différence eſt, ce me ſemble, que les cauſes occaſionnelles phyſiques produiſent l'effet même qui eſt à produire, ou plutôt que Dieu déterminé par ces cauſes, produit ou fait produire l'effet même immédiatement qui eſt à produire; au lieu que les cauſes occaſionnelles morales ne produiſent pas l'effet même qui eſt à produire; mais elles ne ſont qu'exciter la volonté à le produire. Ainſi Dieu déterminé par ces cauſes ne produit pas tout d'un coup l'effet qui eſt à produire, mais il produit dans la volonté une connoiſſance de certaines raiſons qui excitent la volonté à produire l'effet dont il s'agit. Un éxemple éclaircira la queſtion. La néceſſité d'un pauvre expoſée à nos yeux ne détermine point Dieu à nous faire opérer tout d'un coup la volonté de donner l'aumône, mais elle le détermine, en conſéquence des loix qu'il a bien voulu établir, à produire dans notre ame la connoiſſance de certaines raiſons qui nous excitent à donner l'aumône; & en conſéquence de quoi notre volonté, quand il lui plaît, forme la réſolution de donner l'aumône, avec le ſecours néanmoins de la prémotion.

Ainſi dans les cauſes morales Dieu n'eſt point déterminé à produire tout d'un coup l'effet même qui eſt à produire: au lieu que dans les cauſes phyſiques Dieu déterminé par la cauſe occaſionnelle, produit ou fait produire tout d'un coup l'effet même qui eſt à produire. Par éxemple, Dieu déterminé par le mouvement des nerfs qui ſe fait dans la brûlure, produit tout d'un coup la ſenſation même de douleur. On peut conclurre de là, que les cauſes morales ne regardent que les effets produits par des cauſes intelligentes, au lieu que les cauſes phyſiques regardent toutes ſortes d'effets, auſſi bien dans les eſprits que dans les corps. CHAP. V.

3. Suivant cette explication, on ne peut point douter que les ſacremens n'operent comme les cauſes occaſionnelles qu'on appelle phyſiques. Car les ſacremens n'operent pas ſeulement quelque choſe qui excite l'ame à ſe donner la grace habituelle, ou à ſe l'augmenter; ils operent leur effet même, ils operent la grace habituelle, ils operent l'augmentation de cette grace (car c'eſt là le principal effet des ſacremens, quoique ce ne ſoit pas le ſeul) & les ſacremens operent cet effet de la même maniere que le ſoleil produit la lumiere, que le feu produit dans notre ame la ſenſation de chaleur.

On ſait bien que ces cauſes n'agiſſent qu'en la maniere des cauſes occaſionnelles, & que c'eſt toujours Dieu qui agit immédiatement; mais, comme on vient de l'expliquer, il y a cauſes occaſionnelles & cauſes occaſionnelles: Dieu agit différemment dans les unes que dans les autres.

Il ſemble que certains Théologiens n'aient point fait d'attention à cette différence, lorſqu'ils ont mis les ſacremens au nombre des cauſes morales. Leur ſentiment, au fond, de la maniere qu'ils l'expliquent, eſt très ſenſé & très raiſonnable, mais leur expreſſion ne paroît pas juſte. Ceux qui ont rangé les ſacremens parmi les cauſes phyſiques, ont parlé bien plus correctement; & quoique d'un côté

Sect. V. côté leur sentiment ne soit pas si conforme à la raison, en ce qu'ils n'ont point connu le système des causes occasionnelles: d'un autre côté il est bien plus favorable aux vérités enseignées par la foi; leur langage est celui des saints Peres, & c'est même celui de la plus éxacte métaphysique.

*Fin du premier Tome.*

NOTE.

Digitized by Google

# NOTE

*Pour le premier chapitre de la ſeconde partie de la deuxieme ſection.*

HOmere dans une infinité d'endroits marque l'empire ſouverain que la Divinité éxerce ſur les cœurs, & qu'elle éxerce non pas par des adreſſes & des moiens ſubtils ſeulement, mais par autorité & par puiſſance.

Il faudroit tranſcrire tous ſes poëmes, ſi l'on vouloit marquer tous les paſſages où il rapporte aux Dieux les différens évenemens, les guerres, les victoires, le ſuccès des entrepriſes; évenemens néanmoins qui dépendent preſque toujours des volontés des hommes & de leur conduite. Contentons nous de rapporter certains vers, où ce pouvoir des Dieux ſur le cœur humain ſe trouve particulierement exprimé. Et comme il s'agit ici de montrer que ces ſortes d'expreſſions ſont le langage de la nature, que les poëtes ont voulu imiter, il eſt néceſſaire d'en rapporter plus que moins. Je commence par l'Odyſſée qui eſt le dernier ouvrage de ce Poëte. Lib. 1. Odyſſ.

Τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ
Θῆκε μένος καὶ θάρσος.

*Minerve*, dit-il, *mit dans le cœur de Télémaque de la force & de la hardieſſe.*

Plus bas dans le même livre, Pénélope voulant empêcher le Muſicien Phémie de chanter le retour des Grecs après la priſe de Troye, parceque ce chant renouvelloit ſes douleurs, Télémaque lui parle ainſi.

Μῆτερ ἐμή· τί τ' ἄρ' ἂυ φθονέεις ἐρίηρον ἀοιδὸν
Τέρπειν, ὅππη οἱ νόος ὄρνυται; ἣ νύ τ' ἀοιδοὶ
Αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος· ὅς τε δίδωσιν
Ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν ὅτῳ ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ.

Mater mea, quid ſanè invides jucundum cantorem ſeſe Oblectare, quocunque illi mens impellitur, non ſanè cantores
In cauſa ſunt, ſed interdùm Jupiter in cauſa eſt, qui Suggerit viris ingenioſis, ita ut velit unicuique.

Quoi de plus libre que la volonté de ce Muſicien, qui chante tout ce qu'il lui plaît? Et toutefois Télémaque regarde Jupiter comme la prémiere cauſe du choix des différens airs que ce Muſicien pourroit chanter, & il croit que c'eſt ce faux Dieu qui lui met dans le cœur la volonté de chanter l'un plutôt que l'autre.

A la fin du même livre:

Ἦ τοι ταῦτα Θεῶν ἐν γούνασι κεῖται,
Ὅς τις ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ βασιλεύσει Ἀχαιῶν.

Certè hæc Deorum in genibus poſita ſunt,
Quinam circumfluæ Itacæ dominabitur Achivorum.

Et dans le livre ſecond:

Ὄφρα νε κεῖνη τῆτον ἔχῃ νόον, ὄν τινά οἱ νῦν
Ἐν στήθεσσι τιθεῖσι Θεοί.

Donec ille hunc habebit animum, quem quidem nunc illi
In pectoribus poſuerunt Dii.

Ce que dit ici Homere eſt aſſez ſemblable à la penſée d'un Lydien nommé Sandanis, qui parlant au Roi Créſus, lui conſeilloit de ne point attaquer Cyrus, en lui diſant qu'il croioit même qu'on devoit remercier les Dieux de *ce qu'ils n'avoient point mis dans le cœur des Perſes le deſſein d'attaquer les Lydiens.* Ἐγὼ μὲν νῦν Θεοῖσιν ἔχω χάριν, οἳ ἂν ἐπὶ νόον ποιέωσι Πέρσῃσι στρατεύεσθαι ἐπὶ Λυδούς. Herodote l. 1. c. 71.

L. 3. de l'Odyſſée.

Ἄλλα δὲ καὶ Δαίμων ὑποθήσεται.

Alia verò & Deus ſuggeret.

Minerve promet à Télémaque que Dieu lui ſuggérera ce dont il aura beſoin.

Plus bas.

Πάντες δὲ Θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι.

Omnes verò Diis indigent homines.

Décrivant dans le ſeptieme livre la magnificence de la cour d'Alcinoüs, il parle des beaux ouvrages que les femmes y faiſoient.

Περὶ γάρ σφισι δῶκεν Ἀθήνη
Ἔργα τ' ἐπίστασθαι περικαλλέα, καὶ φρένας ἐσθλάς.

Supra modum enim illis dedit Pallas,
Operaque ſcire perpulcra, & ingenium bonum.

En parlant au 8. livre du Muſicien Demodocus.

Ὥ τοι ἄρα τοι πρόφρων Θεὸς ὤπασε θέσπιν ἀοιδήν.

Ut certè tibi benignus Deus præbuit divinam cantilenam.

Enſuite.

Ὁ δ' ὀρμηθεὶς Θεοῦ ἤρχετο.

Ille concitatus à Deo cœpit.

Livre 12.

Σὺ δ' ἄκουσον
Ὡς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ Θεὸς αὐτός.

Tu autem audi
Quæ ego tibi dicam; in memoriam autem reducat tibi etiam Deus ipſe.

Ulyſſe parlant à Minerve, lui dit dans le 13. Livre.

Πὰρ' δέ μοι αὐτὴ ϛῆθι, μένος πολυθαρσὲς ἐνεῖσα,
Οἷον ὅτε Τρώιης λύομεν λιταρὰ κρήδεμνα.
Αἶψά μοι ὡς μεμαυῖα παραϛαίης, Γλαυκῶπι,
Καί κε τριηκοσίοισιν ἐγὼν ἄνδρεσσι μαχοίμην
Σύν σοι, πότνα Θεὰ, ὅτε μοι πρόφρασσ' ἐπαρήγοις.

Apud me autem ipſa aſta, animum peraudacem immittens,
Qualem quandò Trojæ ſolvimus magna mœnia.
Si mihi ſic animoſa adſtes, Minerva,
Et cum trecentis ego viris pugnarem,
Tecum, venerabilis Dea, quando me prompta adjuvares.

Qu'eſt-ce que le courage, la hardieſſe, la bravoure, ſinon une volonté ferme & conſtante, un amour ſupérieur à la crainte des périls? C'eſt ce que les Dieux mettent dans le cœur, ſelon Homere.

Dans le livre 14. Eumée dit à Ulyſſe qu'il n'eſt point permis de mépriſer les étrangers qui viennent chercher l'hoſpice, quand même ils ſeroient pauvres.

Πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες
Ξεινοί τε πτωχοί τε.
Ab Jove enim ſunt omnes
Hoſpiteſque & pauperes.

Parce que c'eſt de Jupiter que viennent les étrangers & les pauvres, c'eſt-à-dire, que c'eſt la Providence qui les conduit chez nous; & comment les conduit-elle, ſinon en agiſſant ſur leur volonté?

Plus bas.

Ἦ μέν δὴ θάρσος μοι Ἄρης τ' ἔδοσαν καὶ Ἀθήνη.
Certè enim audaciam mihi Marſque dederunt & Minerva.

Peu après

Τά μοι Θεὸς ἐν Φρεσὶ θῆκεν.
Quæ Deus mihi in animo poſuit.

Et enſuite

Αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ Φρεσὶ τῆτο νόημα
Πόιησ'.
At mihi Jupiter ipſe ita in mente conſilium
Fecit.

On ne peut douter que ces ſentimens ne fuſſent fort communs chez les anciens.

Le Roi d'Ethiopie répondant aux Ambaſſadeurs de Cambyſe qu'il regardoit comme des eſpions, leur dit: *Que le Roi des Perſes rende graces aux Dieux qui n'ont pas tourné l'eſprit des Ethiopiens, ou bien qui n'ont pas mis dans le cœur des Ethiopiens le deſir de faire des conquêtes & de s'étendre hors de leur pays.* Οὐκ ἐπὶ νόον τρέπουσι. Herodote l. 3. c. 21.

Dans le même livre Homere repréſente Ulyſſe qui ſouhaite à Eumée la bien-veillance de Jupiter, & Eumée qui lui répond.

Θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει
Ὅττι κεν ᾧ θυμῷ ἐθέλει, δύναται γὰρ ἅπαντα.
Deus autem hoc quidem dabit, hoc autem ſinet
Quodcumque animo vult; poteſt enim omnia.

Dans le livre 16.

Ὁππότε κεν πολύβουλος ἐνὶ Φρεσὶ θήϛει Ἀθήνη.
Quando multi conſilii in mentibus ponet Minerva.

Un peu après:

Πρός δ' ἔτι μοι τόδε μεῖζον ἐνὶ Φρεσὶ θῆκε Κρονίων.
Adhuc autem mihi hoc majus in mentibus poſuit Saturnius.

Melanthe, qui gardoit les troupeaux d'Ulyſſe, inſulte ce Héros qui s'étoit déguiſé en pauvre: & réprimandant Eumée qui conduiſoit Ulyſſe. Livre 17.

Ὡς ἀιεὶ τὸν ὅμοιον ἄγει Θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον.
Sic ſemper ſimilem ducit Deus ad ſimilem.

Dans la ſuite:

Ἐν δὲ Ζεὺς τερπικέραυνος
Φύζαν ἐμοῖς ἑτάροισι κακὴν βάλεν.
Jupiter gaudens fulmine
Fugam meis ſociis malam injecit.

Un pauvre qui mendioit à Itaque, aiant fait une querelle à Ulyſſe déguiſé en pauvre, Antinoüs aſſemble les jeunes gens qui étoient avec lui, pour les voir ſe battre enſemble; & leur dit, livre 18.

Οἵην τερπωλὴν Θεὸς ἤγαγεν ἐς τόδε δῶμα.
Qualem delectationem Deus duxit in hanc domum.

Voici une ſentence de la ſuite du même livre, qui renferme en abrégé plus que tout ce que nous avons cité juſqu'à préſent.

Τοῖος γὰρ νόος ἐϛὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
Οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶντε θεῶντε.
Talis enim mens eſt terreſtrium hominum,
Qualem quotidiè ducit pater virorumque deorumque.

Il eſt dit dans le même livre, que Minerve met dans l'eſprit de Pénélope le deſſein de paroître.

Parlant de quelque guerre, c'eſt à Jupiter qu'on remonte.

Εἰ δ' αὖ καὶ πόλεμόν τινα ὀρμήσειε Κρονίων.

Si autem rurſus & bellum alicubi moveret Saturnius.

Plus bas.

Θεῶν νύτις ὔμμ' ὀροθύνει.
Deorum aliquis vos concitat.

Il s'agiſſoit d'une inſulte qu'on vouloit faire à Ulyſſe. L. 19.

Πρὸς δ' ἔτι καὶ τόδε μεῖζον ἐνὶ Φρεσὶν ἔμβαλε Δαίμων.
Adhuc autem mihi & hoc magis in mentibus poſuit Deus.

Pénélope parlant dans la ſuite du deſſein qu'elle avoit pris de commencer une grande toile, elle dit.

Ἐνέπνευσε Φρεσὶ Δαίμων.
Inſpiravit mentibus Deus.

La Nourrice d'Ulyſſe l'aiant reconnu à une cicatrice, & en aiant donné quelque ſigne, Minerve empêcha que Pénélope ne s'en apperçût.

Τῇ γὰρ Ἀθηναίη νόον ἔτραπεν.
Huic enim Minerva mentem vertit.

Livre 20.

Μνησῖῤσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη
Ἄσβεσον γέλον ἆρσε. παρέπλαγξεν δὲ νόημα.
Procis autem Pallas Minerva
Inextinguibilem riſum movit: errare fecit autem mentem.

Velleïus Paterculus dit à peu près la même choſe d'une maniere tout auſſi dure: *Quorum Deus fortunam mutare conſtituit, conſilia corrumpit:* Ce ſont ſes termes *, ſi je ne me trompe.

S'il vient une penſée à Pénélope de propoſer un moien à ceux qui la recherchoient, c'eſt, ſelon Homere liv. 21. la Déeſſe Minerve qui la lui met dans l'eſprit.

Ἐπὶ Φρεσὶ θῆκε.
In mentibus poſuit.

Le Muſicien Phémie ſe jette aux pieds d'Ulyſſe, pour le prier de ne point le faire mourir, comme les autres, & il lui dit, liv. 22.

Αὐτοδίδακτος δ' εἰμί· Θεὸς δέ μοι ἐν Φρεσὶν οἵμας
Παντοίας ἐνέφυσε.
A me ipſo doctus ſum, Deus autem mihi in mentibus
Omnes inſevit. (cantilenas

Euriclée venant annoncer à Pénélope l'arrivée d'Ulyſſe: Pénélope répond, liv. 23.

Μαῖα φίλη, μαργήν σε Θεοὶ θέσαν, ὅ τε δύνανται
Ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονά περ μάλ' ἐόντα.
Καί τε χαλιφρονέοντα σαοφροσύνης ἐπέθηκαν.
Nutrix dilecta, inſanam te Dii fecerunt, qui poſſunt
Inſipientem facere eum qui vel prudentiſſimus fuerit,
Et delirum ad prudentiam adduxerunt.

On voit plus bas que c'eſt Pallas & Vulcain qui inſtruiſent ceux qui ſavent toutes ſortes d'arts.

Quelques lignes après:

Κῆρ ἀτέραμνον ἔθηκαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
Cor durum poſuerunt olympias domos habitantes.

Et au livre 24.

Ἀθάνατος δὲ Θεὸς τοτὲ μὲν προτάροιθ' Ὀδυσῆος
Φάινετο θαρσύνων, τοτὲ δὲ μνηςῆρας ὁρινῶν
Θῦνε κατὰ μέγαρον.
Immortalis autem Deus aliquando quidem ante Ulyſſem
Apparebat audaciam addens, aliquando Procos turbans
Currebat in domum.

A la fin:

Ἔμπνευσε μένος μέγα Παλλὰς Ἀθήνη.
Inſpiravit robur magnum Pallas Minerva.

On trouve la même choſe dans l'Iliade. Il ſuffit de lire les prémieres lignes pour en être convaincu. Homere met à la teſte de tous les événemens qu'il va raconter, cette ſentence ſi connue.

Διὸς δ' ἐτελείετο βυλή.
Jovis voluntas effecta eſt.

Il ajoute en parlant du différent qui s'éleva entre Agamemnon & Achilles.

Τίς τ' ἄρ σφῶε Θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;
Λητῦς καὶ Διὸς υἱός.
Quiſnam ipſos Deorum contentione commiſit pugnare?
Latonæ & Jovis filius.

Après tant de paſſages cités il n'eſt plus néceſſaire d'en apporter de nouveaux.

En voici un néanmoins qui me paroît fort conſidérable tiré du L. 20. qu'il eſt bon de ne pas omettre.

Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀΦέλλει τε μινύθει τε,
Ὅππως κεν ἐθέλησιν· ὁ γὰρ κάρτιςος ἁπάντων.
Jupiter autem virtutem viris augetque minuitque
Prout voluerit: ille enim potentiſſimus eſt omnium.

Dans ſes Hymnes, ce Poëte demande auſſi quelquefois la vertu; mais ce qui eſt bien remarquable, c'eſt que l'empire ſur les cœurs qu'Homere attribue à Jupiter, il le fonde ſur ſon grand pouvoir, & par conſéquent ſur la force même & l'efficace de ſon opération; opération d'ailleurs à laquelle il donne tant d'étendue: car n'oublions pas ces deux grands vaſes, l'un rempli de biens,

* Les propres termes de Velleius Paterculus ſont: *Sed profecto ineluctabilis fatorum vis, cujus cùm fortunam mutare conſtituit, conſilia corrumpit.* Liv. 2. n. 57. Il y a quelque choſe de ſemblable dans la ſuite du même livre. n. 118. Et dans l'Antigone de Sophocle,

Τὸ καλὸν δυσὶν ποτ' ἐσθλὸν
Τοῖς' ἴμμιν, ὅτῳ φίλους
Θοὶς ἄγει πρὸς ἄτην.

Le mal même ſemble être le bien à celui que Dieu conduit à ſa perte.

& l'autre de maux ; que Jupiter diſtribue aux hommes ſelon ſa volonté.

Ciceron dans ſon ſecond livre *De naturâ Deorum*, met dans la bouche d'un Stoïque un diſcours qui montre que d'une part ce Philoſophe reconnoiſſoit en Dieu cet empire ſouverain ſur les cœurs, & que de l'autre il alléguoit ſur ce point Homere & les autres Poëtes.

Après que dans le nombre 3 t. il a dit : *Prudentiam quoque & mentem à Diis ad homines perveniſſe ; ob eamque cauſam Majorum inſtitutis mens, fides, virtus, concordia conſecrata & publicè dedicata ſunt*, dans le nombre 46. il ajoute : *Multos & noſtra Civitas & Græcia tulit ſingulares viros, quorum neminem niſi juvante Deo talem fuiſſe credendum eſt. Quæ ratio poëtas, maximèque* HOMERUM *impulit, ut principibus heroum, Ulyſſi, Diomedi, Agamemnoni, Achilli certos Deos, diſcriminum & periculorum comites, adjungeret . . . Nemo igitur vir magnus ſine aliquo afflatu divino unquam fuit.*

Plutarque dans la vie de Coriolan fait une digreſſion pour examiner les paſſages d'Homere, & voici ce qu'il dit : *Il y en a pluſieurs qui mépriſent ces paſſages d'Homere, comme ſi ſon intention fût d'attribuer au diſcours de la raiſon humaine & à l'election de l'arbitre d'un chacun, des choſes impoſſibles & des fables, où il n'y a point de vériſimilitude ; ce qu'il ne fait pas ; ains fait le dépendre de notre franc arbitre les choſes vrai-ſemblables, & qui ordinairement adviennent par diſcours de raiſon ; car il dit bien ſouvent de telles paroles.*

Je l'ai penſé en mon cœur magnanime.

*Et en autre lieu :*

L'aiant ouï, Achilles ainſi dire,
Il eut le cœur d'âpre douleur & d'ire
En ſon velu eſtomach tout brûlant,
En entre deux divers vouloirs branlant.

*Et derechef en un autre endroit :*

Elle ne ſceut mouvoir par ſon langage
Bellerophon, tant fut honête & ſage.

*Mais ces choſes étranges & extraordinaires, où il y a beſoin de quelque inſpiration & inſtigation divine ; encore ne fait-il pas que Dieu ôte le franc arbitre à l'homme, ains pluſtôt qu'il l'incite, * non pas qu'il engendre en nous la volonté, mais bien quelque imagination qui tire & pouſſe la volonté. Ainſi ne rend-il pas par cette imagination qu'il offre à la volonté, l'opération non volontaire ni forcée, ains pluſtôt donne commencement à la volonté, & lui ajoute l'aſſeurance & la bonne eſpérance. Car ou il faut dire totalement que les Dieux n'ont part quelconque aux cauſes mouvantes & aux principes des opérations humaines, ou confeſſer qu'il n'y a autre moien, par lequel il puiſſe aider ni coopérer avec eux. Car il eſt bien certain qu'ils ne manient pas nos corps, ni ne remuënt pas nos mains & nos pieds, ainſi que le beſoin le requiert à chaque fois qu'il faut beſongner, ains excitent la partie active de notre ame & notre franc arbitre, ou au contraire le détournent & le retiennent par quelques imaginations & appréhenſions qu'ils nous inſpirent.* Προαιρετικὸν ἀρχαῖς τισι καὶ Φαντασίαις καὶ ἐπινοίαις ἐγείροντες.

Quelque conſidérable que ſoit le diſcours de Plutarque, il ſemble qu'il donne à Homere, qui après tout étoit un Poëte, un ſyſteme trop ſuivi & trop meſuré. Il explique philoſophiquement la maniere, dont Homere a crû que les Dieux agiſſoient ſur la volonté, au lieu qu'Homere n'a connu ſur cela d'autre voie que la puiſſance de la Divinité même. Il reſtreint l'opération de Dieu à certaines choſes étranges & extraordinaires ; ce qui eſt oppoſé à pluſieurs endroits de ce Poëte que nous avons cités. Odyſſ. 18. Antinoüs ne regardoit point la querele qu'il voioit ſe former entre deux pauvres, comme quelque choſe d'étrange & d'extraordinaire ; & cependant il s'écrie que c'eſt Dieu qui lui prépare le divertiſſement de ce ſpectacle. Et pour ne point répéter ce qui a été dit, Homere eſt ſi éloigné de borner l'opération divine à ces choſes étranges & extraordinaires, qu'il aſſure que la diſpoſition intérieure des hommes eſt telle, que le pere des Dieux & des Hommes la forme en eux chaque jour. Odyſſ. 18.

On

* Quoique cette verſion d'Amiot ſoit très belle & très exacte, le texte eſt encore plus expreſſif, à cauſe de la force de la langue. Οὐδ' ἁπλῶς ἐνεργαζόμενον, ἀλλὰ φαντασίαν ἐμποιοῦν ἀγωγοῖς. Ἂς οὐδὲ ποιεῖ τὴν πρᾶξιν ἀκούσιον, ἀλλὰ τὸ ἑκούσιον ἄρχειν, καὶ τὸ βούλεσθαι καὶ τὸ ἐλπίζειν παρεσκευακεν. Ἡ γὰρ ἀπαλλαγὴν ἴλως τοῦ θεοῦ ποιεῖσθαι καὶ ἀρχὰς τῶν καθ' ἡμᾶς, &c. Ce qui ſignifie : *Non pas qu'il engendre en nous la volonté, mais bien quelque imagination qui tire & pouſſe la volonté* &c.

Digitized by Google

On ne peut pas dire non plus qu'Homere ait été abſolument dans le même ſentiment que les anciens Hérétiques, qui ont admis une fatalité & un deſtin. Plutarque nous aſſure que ce Poëte en a été fort éloigné. Il eſt vrai néanmoins qu'Homere dans le 19. Livre de l'Iliade fait tenir à Agamemnon un diſcours qui favoriſe ouvertement cette penſée, en parlant de la diſpute qu'il avoit eue avec Achille, & des malheurs qui en étoient ſuivis. Agamemnon s'en excuſe ainſi;

Ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι,
Ἀλλὰ Ζεὺς, καὶ Μοῖρα, καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς·
Οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἐμβάλον ἄγριον ἄτην.

Ego autem non in culpa ſum
Sed Jupiter, & Fatum, & in tenebris agens Furia,
Qui mihi in mentibus injecerunt ſævam noxam.

Toutefois il met dans la bouche de Jupiter des paroles évidemment oppoſées à ce ſentiment, & il met ces paroles à la teſte de l'Odyſſée.

Ὢ πόποι, οἷον δή νυ Θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
Ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
Σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.

Papæ, ut ſcilicet Deos Mortales culpant!
Ex nobis enim inquiunt mala eſſe, qui verò & ipſi
Suis ſtultitiis præter fatum angores patiantur.

Comme ce dernier paſſage eſt directement oppoſé au prémier, il faut dire ou que ce Poëte a rétracté dans ſon dernier ouvrage ce qu'il avoit dit dans ſon prémier ſur le deſtin; ou que le diſcours qu'il avoit fait tenir à Agamemnon, il ne l'approuvoit pas lui-même; ou plutôt, comme le dit Euſtathe dans ſon commentaire, & comme on le peut conclurre & de ce dernier paſſage, & de quelques autres, que ce Poëte n'a pas crû que tous les événemens *généralement, & ſans diſtinction*, arrivaſſent par le deſtin, mais quelques-uns ſeulement; en ſorte qu'il n'eſt pas étonnant qu'il attribue au deſtin certains événemens, & qu'il diſe de quelques autres qu'ils ſont *outre le deſtin*. Quoiqu'il en ſoit, ce n'eſt pas le ſyſteme d'Homere que nous cherchons: nous ſommes bien perſuadés que ni lui, ni les autres Poëtes n'ont point connu la vérité pure & ſans nuages. Les Peres n'ont pas laiſſé de ſe ſervir des paroles des Poëtes touchant l'éxiſtence d'un ſeul Dieu, & touchant ſes perfections, quoiqu'ils aient bien ſû les erreurs dont ces Poëtes obſcurciſſoient certains raions de vérité qui échapoient en eux du fond de la nature. Faiſons la même choſe touchant l'empire ſouverain que Dieu éxerce ſur les cœurs & qu'il éxerce par ſa puiſſance. C'eſt avec plaiſir qu'on voit ſi clairement les Paiens rendre hommage en tant de manieres à cette grande vérité.

Tirons encore des autres Poëtes quelques ſentimens, pour joindre à ceux d'Homere, & pour montrer leur conformité en ce point. Rapportons non ſeulement ceux où la nature ſemble avoir parlé, mais ceux auſſi où la réfléxion paroît avoir plus de part.

Orphée le prémier des Poëtes Paiens, ſoit que les vers qui portent ſon nom ſoient de lui, ſoit qu'ils aient été compoſés par Cercope, comme le croient les Pythagoriciens, au rapport d'Ariſtote cité par Ciceron *Lib.* 1. *de nat. Deor.* ou par Onomacritus, qui vivoit vers la 50. Olympiade, comme le rapporte Tatien; Orphée, dis-je, parle ainſi dans les Hymnes compoſées pour les ſacrifices du Ciel, de la Terre, du Soleil, & des Dieux.

Dans l'Hymne de Jupiter foudroiant.

Ζεῦ πάτερ . . . τὸ σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες·
Ἀλλὰ χάριν λοιβαῖσι δίδυ, φρεσὶν αἴσιμα πάντα,
Ζωὴν' ὀλβιόθυμον, ἐμῷ θ' ὑγείαν ἄνασσαν,
Καὶ βίον εὐθυνόοισιν ἀεὶ θάλλοντα λογισμοῖς.

Jupiter pater. . . . tuam poteſtatem ſcimus omnes,
Sed gratiam libationibus da, mentibus decentia omnia,
Vitamque beatam, ſimulque ſanitatem reginam,
Et vitam lætis ſemper florentem cogitationibus.

In Hymno Amoris.

Ἀλλὰ, μάκαρ, καθαραῖς γνώμαις μύσαισι συνέρχου.
Φαύλας δ' ἐκτοπίας θ' ὁρμὰς ἀπὸ τῶν δ' ἐπόπευσε.

Sed, Beate, puris ſententiis ſacra diſcentes accede,
Perniciosa verò abſurdaque conſilia ab illis dimitte.

In Hymno Nemeſis.

Ὦ Νέμεσι, κλήζω σε Θεὰ, βασίλεια μεγίστη,
Πανδερκὴς, ἐσορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων·
Αἰδία, πολύσεμνε, μόνη χαίρουσα δικαίοις;
Ἀλλάσσουσα λόγον πολυτόκιλον, ἄσατον ἀεί.
Πάντ' ἐσορᾷς, καὶ πάντ' ἐπακούεις· πάντα βραβεύεις.
Ἐν σοὶ δ' εἰσὶ δίκαι θνητῶν, πανυπέρτατε Δαῖμον.
Ἐλθὲ, μάκαιρ', ἀγνὴ, μύσαις ἐπιτάρροθος ἀεί.
Δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἀεὶ, παύουσα πανεχθεῖς
Γνώμας, οὐχ ὁσίας, πανυπέρφρονας, ἀλλιτροτάτας.

O Nemeſi, voco te, regina maxima,
Omnia videns, inſpiciens vitam hominum diverſigenarum,
Sempiterna, perveneranda, ſola gaudens juſtis,
Mutans

Mutans sermonem varium, turbulentum semper,
Omnia vides, & omnia audis, & omnia dispensas,
In te sunt judicia hominum, præstantissime Dæmon,
Veni, beata, casta, sacra, discentibus adjutrix semper,
Daque bonam cogitationem habere, sedans omninò inimicas
Opiniones, non justas, omnia despicientes, alienissimas.

Il attend que ces Divinités lui donnent de bonnes pensées, qu'elles chassent les mauvais conseils, qu'elles rempliſſent son esprit de sentimens honnêtes, & il l'attend, parce qu'il croit d'une part qu'elles disposent de tout, & de l'autre qu'elles en disposent par autorité & par puissance.

*Tuam potentiam scimus omnes.*

Voici d'autres vers d'Orphée, qui lui sont attribués par les anciens Auteurs, comme par Aristobule le Péripatéticien, au rapport d'Eusebe dans sa Préparation Evangelique L. 13. C. 12. Aristobule vivoit avant Jesus-Christ. Les vers qu'il rapporte d'Orphée paroissent interpolés. Ils sont différens de ceux que cite S. Justin, & même S. Clément d'Aléxandrie, mais différens principalement par des additions qui y ont été insérées, ce qui prouve la grande antiquité de ces vers, puis qu'ils étoient déja falsifiés bien du temps avant Jesus-Christ. Les voici sans additions.

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοις
Πάντες ὁμῶς· Σὺ δ' ἄκουε, Φαεσφόρε ἔκγονε Μήνης,
Μουσᾶι· ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν φρεσὶ θέσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ·
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τέτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων καρδίης νοερὸν κύτος· εὖ τ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτόν, μοῦνον δ' ἐσορᾶ κόσμοιο ἄνακτα.
Εἷς ἐξ αὐτογενὴς, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται. οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράα θνητῶν· αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.
Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι,
Καὶ πόλεμον κρυόεντα, καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.
Οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος, χωρὶς μεγάλοιο ἄνακτος.
Αὐτὸν δ' οὐκ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐρύρηται.
Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Διὸς τῶν πάντων μεδέοντα.

Loquar quibus fas est, sed fores claudite prophanis
Omnibus simul, tu vero audi & luciferâ oriunde Lunâ,
Musæe, narrabo enim vera neque te quæ antea
In animo tibi visa sunt, charâ vitâ spolient.
Respiciens verò ad divinum hunc sermonem, & diligenter animum adverte, (ascende
Intendens cordis rationale conceptaculum, rectè autem
Viam, & solum aspice mundi regem.
Unus est, per se genitus, ex eo uno omnia nata sunt,
Ipse verò in illis versatur, nec quisquam eum
Intuetur mortalium, ipse autem omnes intuetur.
Hic ex bono malum hominibus dat,
Et bellum horribile & dolores lacrimosos.
Nec quisquam est alius præter magnum Regem,
Ipsum autem non video, circa ipsum enim nubes formata est.
Omnibus enim mortalibus mortales sunt pupillæ in oculis,
Debiles videre Jovem omnium curam gerentem.

Les voilà tels que S. Justin les rapporte en deux endroits.

On trouve de plus dans Aristobule & dans S. Clément d'Alexandrie l. 4. Stromat.

Ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ.
Est autem omnino
Ipse cœlestis & super terram omnia perficit.

Hésiode n'est pas moins attentif que l'est Homere, à rapporter à la Divinité tous les événemens du monde. Contentons nous pour abréger, de rapporter les prémiers vers d'un de ses Poëmes intitulé, *Opera & Dies.*

Μῶσαι Πιερίηθεν ἀοιδῇσι κλείουσαι,
Δεῦτε, Δί' ἐννέπετε σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι·
Ὅν τε δία βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε,
Ῥητοί τ' ἄρρητοί τε, Διὸς μεγάλοιο ἕκητι.
Ῥεῖα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει·
Ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει, καὶ ἄδηλον ἀέξει.
Ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν, καὶ ἀγήνορα κάρφει,
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει·
Κλῦθι ἰδὼν ἀΐων τε· δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας·Τύνη.

Muſæ ex Pieriâ carminibus celebrantes
Agite, Jovem dicite vestrum patrem laudantes, (riquæ
Per quem mortales homines sunt pariter obscurique cla-
Nobiles & ignobiles, Jovis magni voluntate.
Facilè enim extollit, facilè etiam elatum deprimit.
Facilè præclarum minuit, & obscurum adauget.
Facilè corrigit incurvum & superbum arefacit
Jupiter altitonans, qui supremas domos incolit,
Audi intuens & auscultans, & pro tua justitia dirige judicia-Tu.

Alcman dans ses vers; il vivoit vers la 27. Olympiade.

Ἔρως μὲ δ' αὖτε, Κύπριδος ἕκατι, γλυκὺς κατείβων καρδίαν ἰαίνει.

Archilochus vers la 23. Olympiade, dit précisément la même chose *De vituperio Veneris.*

Δύσηνος ἔγκειμαι πόθῳ ἄψυχος· χαλεπῇσι
Θεῶν ὀδύνῃσι ἔκητι πεπαρμένος δι' ὀστέων.

Ils parlent en Poëtes, c'est tout dire : il n'est pas

pas étonnant qu'ils obſcurciſſent la vérité par des erreurs.

Le même Auteur, dans ſon traité de l'inſtabilité de la félicité humaine.

Τοῖς Θεοῖς τίθει πάντα· πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν
Ἄνδρας ὀρθοῖσι μελαίνῃ κειμένους ἐπὶ χθονί.
Πολλάκις δ' ἀνατρέπουσι, καὶ μάλ' εὖ βεβηκότας
Τ' πτίους κινοῦσ'· ἔπειτα πολλὰ γίνεται κακά·
Καὶ βίᾳ χρῄζων πλανᾶται, καὶ νόῳ παρήορος.

Omnia Diis fer accepta, qui ſæpe ex rebus adverſis
Homines erigunt in atrâ jacentes terrâ.
Sæpe etiam ſupplantant, & firmiter ſtantes
Supinos ſternunt, deinde multa eveniunt mala,
Et victûs inops oberrat, & mente motus.

Alcée vers la 44. Olympiade. *Lyric.*

Παλλὰς Τριτογένεια ἄνασσ', ὀρθοῖ
Τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας, ἄτερ
Ἀλγέων τε, καὶ σαόων, καὶ θανάτων ἀώρων.

Pallas Tritonia regina guberna
Hanc civitatem & cives ſine
Doloribus & ſeditionibus, mortibuſque immaturis.

Rémarquez l'empire qu'il lui attribue, non ſeulement ſur la ville, mais ſur les hommes de cette ville, & ſur ce qui ne dépend que de la volonté des hommes, comme les ſéditions &c.

Sapho vers la 45. Olympiade.

Ποικιλόθρον' ἀθάνατ' Ἀφροδίτα,
Παῖ Διός, δολοπλόκε· λίσσομαί σε,
Μή μ' ἄτασι, μηδ' ἀνίαισι δάμνα
Πότνια θυμόν.

Sedibus gaudens variis doliſque,
O Jovis proles Cipri ſempiterna,
Confici ne me patiaris, oro,
Diva, dolore.

Elle attribue à cette fauſſe Divinité le droit de dominer ſur les eſprits.

Pythagore, *Aurea Carmina.*

Ἀλλ' ἔρχευ ἐπ' ἔργον,
Θεοῖσιν ἐπευξάμενος τελέσαι·

Cæterùm ad opus accede,
Deos, ut id perficiant, precatus.

Solon vers la 35. Olympiade, dans ſes Elégies, en parlant des différens arts & conditions des hommes, il les regarde comme des dons des Dieux.

Théognis de Mégare vers la 59. Olympiade, dans ſes Sentences.

Φῦσαι καὶ θρέψαι βάον βροτὸν, ἢ Φρένας ἐσθλὰς
Ἐνθέμεν. Οὐδείς πω τοῦτό γ' ἐπεφράσατο.
Ὅς ις σώφρων' ἔθηκε τὸν ἄφρονα, καὶ κακὸν ἐσθλόν.
Εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτο ἔδωκε Θεός,
Ἴασθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς Φρένας ἀνδρῶν,
Πολλῶν ἂν μισθὸς καὶ μεγάλης ἔφερον
Εἰ δ' ἦν ποιητόν τε καὶ ἔνθετον ἀνδρὶ νόημα,
Οὔ ποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός.
Πειθόμενος μύθοισι σαόφροσι, ἀλλὰ διδάσκων
Οὔ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.
Τῷ δὲ καλῶς ποιεῦντι Θεὸς περὶ πάντα τίθησι,
Συντυχίην ἀγαθὴν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης.
Αὐτὰρ Ἀπόλλων
Ἀρθρώσαι γλῶσσαν καὶ νόον ἡμέτερον.
Αὐτὸς δὲ κρατὸν ὕβριος ἦν Μήδων ἀτέρπει
Τῆς δὲ πόλεως.

Procreare & educare facilius hominem, quàm menſ Inſerere. Nemo adhuc hoc perpendit, (tem bonam
Quiſquis ſapientem fecit inſipientem, & malum bonum.
Si verò Æſculapidis hoc dediſſet Deus
Sanare malitiam & perverſas mentes virorum,
Multas mercedes & magnas tuliſſent.
Si verò procreari poſſet & inſeri in homine mens,
Numquam ex bono patre eſſet filius malus,
Obediens ſermonibus prudentibus. Verùm docens
Numquam facies eum qui malus eſt, virum bonum.
Benè facienti Deus omnia circumponit
Succeſſum bonum & liberationem à ſtultitia.
Sed Apollo
Concinnet linguam & mentem noſtram.
Ipſe etiam exercitum injurioſum Medorum abarce
Ab hâc civitate.

Sophocles vers la 71. Olympiade, dans ſon Ajax.

Ξὺν τῷ Θεῷ πᾶς καὶ γελᾷ κἀδύρεται.

Omnes, Deo volente, vel rident vel lugent.

Dans la ſuite il rapporte que Calchas étant conſulté touchant la fureur où étoit tombé Ajax, répond.

Ἐλᾷ γὰρ αὐτὸν τῇδε θ' ἡμέρᾳ μόνῃ
Διὰς Ἀθάνας μῆνις.

C'eſt la colere de la Déeſſe Minerve qui l'agite en ce jour.

Et la cauſe de la colere de Minerve, c'étoit les ſentimens orgueilleux de ce Héros.

Ἔπειτα μὴ κατ' ἄνθρωπον Φρονεῖ.
Κείνος δ' ἀπ' οἴκων εὐθὺς ἐξορμώμενος,
Ἄνακτος καλῶς λέγοντος εὐρέθη πατρός.
Ὅ' μὲν γὰρ αὐτὸν ἐννέπει· Τέκνον, δορὶ
Βάλλε κρατεῖν μέν, σὺν Θεῷ δ' ἀεὶ κρατεῖν.
Ὁ δ' ὑψικόμπως κἀφρόνως ἠμείψατο·
Πάτερ, Θεοῖς μὲν καὶ ὁ μηδὲν ὢν ὁμῶς
Κράτος κατακτήσαιτ', ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
Κείνων, πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος.

C'eſt

C'eſt qu'il n'a pas des ſentimens tels qu'il convient à un homme d'avoir. Car lorſqu'il quitta ſa maiſon (pour venir à la guerre de Troie) il répondit, comme un inſenſé, aux ſages avertiſſemens de ſon pere. Mon fils, lui diſoit-il, penſez à vaincre par les armes, mais que ce ſoit toujours avec le ſecours de Dieu, que vous penſiez à vaincre. A quoi il répondit en fou & en fanfaron. Par le ſecours des Dieux, dit-il, même un homme de néant auroit aſſez de force pour remporter la victoire. Pour moi, je ſuis perſuadé que je remporterai cette gloire, même ſans leur ſecours.

Teucer conſidérant qu'Ajax s'étoit donné la mort avec le glaive qu'Hector lui avoit donné, comme Hector lui-même avoit été achevé d'être mis à mort avec ce qu'il avoit reçû d'Ajax, fait cette réfléxion.

*Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ ταῦτα κἀκὶ τἀν τ' ἀεὶ*
*Φάσκοιμ' ἂν ἀνθρώποισι μηχανᾶν Θεούς.*
*Ὅτῳ δὲ μὴ τάδ' ἐξὶν ἐν γνώμῃ φίλα,*
*Κεῖνος τ' ἐκεῖνο φρονείτω κἀγὼ τάδε.*

Pour moi je ſoutiens que les Dieux machinent ces choſes, comme ils operent & diſpoſent toujours toutes choſes dans les hommes. S'il y a quelqu'un à qui cette penſée ne plaiſe pas, qu'il garde ſon ſentiment, & moi le mien.

Après cela, il ſeroit inutile d'apporter beaucoup d'autres ſemblables ſentimens qui ſe trouvent dans ce Poëte, auſſi bien que dans Euripides, vers la 76. Olympiade. Ce dernier dans ſon Electre fait dire à un de ſes perſonnages qui annonce la mort d'Egyſte tué par Oreſte pour venger la mort d'Agamemnon, qu'il en faut rendre des actions de graces aux Dieux.

*Ἀλλὰ Θεοῖσιν εὔχεσθαι χρεών.*
Sed Deos precari, gratiamque Diis agere oportet.

Enſuite Oreſte lui-même.

*Θεοὺς μὲν ἡγοῦ πρῶτον, Ἠλέκτρα, τύχης*
*Ἀρχηγέτας τῆς δ' εἶτα κἀμὲ ἐπαίνεσον*
*Τὸν τῶν Θεῶν τε, τῆς τύχης θ' ὑπηρέτην.*
Deos quidem exiſtima primùm, Electra, felicitatis
Auctores hujus. Deinde & me lauda
Et Deorum, & Fortunæ miniſtrum.

Auſſi ce Poëte dit-il ailleurs.

*Οὐκ ἔστιν ὅδὲν χωρὶς ἀνθρώποις Θεοῦ.*
Nihil hominibus abſque Deo eſt.

Æſchyles, vers la 72. Olympiade.

*Μηδ' ἂν ὁ πάντα νέμων θεῖτ' ἐμᾷ γνώμᾳ κράτος*
*Ἀντίπαλον Ζεύς.*
Minimè omnia adminiſtrans indat animo meo vim
Rebellem Jupiter.

Ménandre dans un fragment rapporté par un ancien Auteur.

*Ἅπαντι Δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται*
*Εὐθὺς γενομένῳ, μυσαγωγὸς τοῦ βίου*
*Ἀγαθός· κακὸν γὰρ Δαίμον' οὐ νομιστέον*
*Εἶναι, βίον βλάπτοντα χρηστόν.*
Adeſt viro cuilibet Dæmon bonus,
Ut primùm quiſque naſcitur, vitæ ſacer
Præſes regendæ: quippe dæmonem malum
Eſſe haud fatebor, qui boni lædat viri
Vitam.

Il n'eſt pas extraordinaire de trouver parmi les Poëtes le mot de *Δαίμων*, pris pour la Divinité. Ce qui ſuit fait voir que c'eſt ainſi que le prend Ménandre. Comme il eſt encore viſible par un autre fragment rapporté par un autre Auteur, dans lequel ce Poëte dit, qu'il n'y a que Dieu ſeul qui ait ſoin de nous.

Pindare vers la 76. Olympiade, Ode 9. *in Olympiis.*

*Ἀγαθοὶ δὲ*
*Καὶ σοφοὶ κατὰ Δαίμον' ἄνδρες .... Ἐγένοντο.*

*Τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν·*
*Πολλοὶ δὲ διδακταῖς*
*Ἀνθρώτων ἀρεταῖς κλέος*
*Ὦρσαν ἐλέσθαι.*
*Ἄνευ δὲ Θεοῦ, σεσιγα-*
*μένον γ', ὐ σκαιότερον χρῆμ'*
*Ἔκαστον.*
Boni viri
Et ſapientes per divinam ſortem exiſtunt.

Quod autem à natura eſt, optimum omne eſt.
Multi verò hominum, acquiſitis
Diſciplinâ virtutibus ad laudem
Prodierunt aſſequendam.
Sine Deo autem, quamvis
Admirationem in ſilentio moveat,
Non deterior res eſt quælibet.

Ode 10.

*Θήξας δέ νε φῶτ' ἀρετᾷ ποτὶ*
*Πελώριον ὥρμασε κλέος, ἀ-*
*νήρ, Θεοῦ σὺν παλάμᾳ.*
Acuens autem virum virtute
Vir, ad ingens evexit decus
Dei cum auxilio.

Ode 11.

*Ἐκ Θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ ἑσαεὶ πραπίδεσσιν.*
Cæterùm ex Deo homines prudentibus florent in perpetuum mentibus.

Ode 10. *in Pythiis.*

Γλυκὺ

Digitized by Google

Γλυκὺ δ' ἀνθρώ-
πων τέλος, ἀρχά τε Δαίμο-
νος ὀρνύντος ἄυξεται.

Jucundus autem
Hominibus exitus, principiumque
Deo impellente creſcit.

Cet admirable Auteur eſt plein de ſemblables penſées.

Je remarque que plus les auteurs ont viſé au grand & au ſublime, plus on trouve dans leur ſtile de ſemblables penſées. Cicéron, par éxemple, dans cette admirable oraiſon qu'il fait en faveur de Milon, où il emploie les tours les plus vifs & les plus forts, ne trouve rien de plus convenable à ſon ſujet, que de ſe laiſſer aller à une eſpece d'enthouſiaſme, pour attribuer à la Providence même l'hiſtoire tragique de Clodius: *Sed hujus beneficii gratiam, Judices, fortuna populi Ro. & veſtra felicitas, & Dii immortales ſibi deberi putant. Nec verò quiſquam aliter arbitrari poteſt, niſi qui nullam vim eſſe ducit numenve divinum; quem neque imperii veſtri magnitudo, neque ſol ille, nec cœli, ſignorumque motus, nec viciſſitudines rerum, atque ordines movent, neque, id quod maximum eſt, majorum noſtrorum ſapientia; qui ſacra, qui ceremonias, qui auſpicia & ipſi ſanctiſſimè coluerunt, & nobis, ſuis poſteris, prodiderunt. Eſt, eſt profectò illa vis; neque in his corporibus, atque in hac imbecillitate noſtra ineſt quiddam, quod vigeat, & ſentiat, & non ineſt in hoc tanto naturæ, tam præclaro motu. Niſi fortè idcircò eſſe non putant, quia non apparet, nec cernitur. Proinde quaſi noſtram ipſam mentem, quâ ſapimus, quâ providemus, quâ hæc ipſa agimus, ac dicimus, videre, aut planè qualis, aut ubi ſit, ſentire poſſimus. Ea vis, ea igitur ipſa, quæ ſæpè incredibileis huic urbi felicitates, atque opes attulit; quæ illam perniciem exſtinxit, ac ſuſtulit; cui primùm mentem injecit, ut vi irritare, ferroque laceſſere fortiſſimum virum auderet, vinceretque ab eo, quem ſi viciſſet, habiturus eſſet impunitatem, & licentiam ſempiternam. Non eſt humano conſilio, ne mediocri quidem, Judices, Deorum immortalium curâ, res illa perfecta. Religiones mehercule ipſæ aræque, cùm illam belluam ardere viderunt, commoſſe ſe videntur, & jus in illo ſuum retinuiſſe, &c.*

Simonides (il vivoit vers la 88. Olympiade,) rapporté par Platon dans ſon Protagoras.

Ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν, χαλεπὸν
Ἀληθέως· οἷόν τε μέν τοι ἐπί γε χρόνον τινά.
Γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἕξει, καὶ
Εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν, ὡς σὺ λέγεις, ὦ Πίττακε,
Ἀδύνατον, καὶ οὐκ ἀνθρώπειον· ἀλλὰ Θεὸς ἂν
Μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας.
Quòd effici virum bonum, difficile verè eſt.
Poteſt autem id fieri ad tempus aliquod.
Factum verò bonum eo in habitu perſeverare
Et eſſe virum bonum, ut tu quidem, Pittace.
Contendis, impoſſibile eſt, neque humanum:
Sed ſolus Deus hoc munus habet.

Dans un fragment rapporté par S. Théophile d'Antioche liv. 2.

Οὔτις ἄνευ Θεῶν ἀρετὰν λάβεν,
Οὐ πόλις, οὐ βροτὸς, ἢ Θεὸς ὁ πάμμητις.
Nemo abſque Diis virtutem accepit,
Non urbs, non homo, non prudens Deus.

Menalippides.

Κλῦθί μευ, ὦ πάτερ, θαῦμα βροτῶν,
Τᾶς ἀειζώου ψυχᾶς μεδέων.
Audi me, pater, miraculum mortalium,
In ſemper vivam animam imperium obtinens.

Cleanthes Piſadæus, dans des vers rapportés par S. Clément d'Aléxandrie, où il fait une fort belle deſcription de Dieu, témoigne bien que c'eſt de Dieu qu'il faut attendre le bien, puiſqu'il dit que Dieu eſt le bien même, & le bien qui ſe communique ἀεὶ συμφέρον. & qui a ſoin de tout τιμελές.

Théocrite vers la 113. Olympiade, dans ſes Idylles: Idylle 17. à la louange de Ptolomée, finit en l'avertiſſant de demander la vertu à Jupiter.

Ἀρετὰν γε μὲν ἐκ Διὸς αἴτει.
Virtutem autem à Jove poſtula.

Sotades dans un fragment.

Es auro ſplendidus? Fortuna te in iſtum extulit gradum.
Es dives? Id iniqua eſt potentia temporis. Es inſoleus?
Id inſipientiæ eſt fremitus.

Ἂν δὲ σωφρονῇς, τοῦτο Θεῶν ὑπάρχει.
At ſapiens es? Hoc Deorum donum eſt.

Ion rapporté par Plutarque dans le livre de la Conſolation, parle de l'une de ces deux Inſcriptions de Delphes: *Noſce te ipſum*, &: *Ne quid nimis.* Et il dit de la prémiere.

Τὸ γνῶθι σαυτὸν, τοῦτ' ἔπος μὲν ἦ μέγα,
Ἔργῳ δ' ὅσον, Ζεὺς μόνος ἐπίσταται Θεῶν.

Brevis eſt, te ipſum ſic noris, ſententia.
Præſtare ſolus rem ſed novit Jupiter.

Epicharme Poëte comique fort ancien, dans un fragment tiré de ſa République, & rapporté par S. Clément d'Alexandrie.

Ἔ ἐϛιν ἀνθρώπῳ λογισμὸς, ἔϛτι καὶ θεῖος λόγος.
Ὁ λόγος ἀνθρώπῳ πέφυκεν περὶ βίου καὶ τᾶς τροφᾶς.
Ὁ δέ γε τὰς τέχνας ἅπασι συνέπεται θεῖος λόγος,
Ἐκδιδάσκων ἕυτὸς αὐτὰς ὅτι ποιεῖν δεῖ συμφέρον.
Οὐ γὰρ ἄνθρωπος τέχναν εὗρ· ὁ δὲ Θεὸς ταύταν φέρει.
Ὁ δέ γε τ' ἀνθρώπιν λόγος πέφυκε ἀπὸ τᾶ θείᾳ λόγᾳ.

Si eſt homini ratiocinatio, eſt & ratio divina.
Ratio homines dirigit ad vitam & victum.
At divina ratio cooperatur omnibus ad artes inveniendas,
Docens ipſos quid facto opus ſit. (Deus,
Non enim homo artem invenit. Hanc autem producit
Namque ratio hominis ortum habet à ratione divina.

Proclus Lycius, Poëte plus récent & depuis la naiſſance de Jeſus-Chriſt: *Hymno in Venerem.*

Οὐχ ἑσίων ταύϖσα πόθων κμοέσσαν ἐρωὴν.

Il prie cette fauſſe Divinité d'appaiſer les mouvemens cruels des deſirs qui ne ſont pas réglés.

Ψυχὴν δ' ἀψ ἀνάειρον ἀπ' αἴσχεος ἐς πολὺ κάλλος,
Γιγένεος προφυγοῦσαν ὀλόων οἶζυν ἐρωῆς.

Animam verò ſtatim jeleva à turpitudine in magnam pulchritudinem,
Terrigeni effugientem perniciosum æſtum impetûs.

Aratus (vers la 126. Olympiade,) dans ſes Phénomenes, dans le paſſage même cité par S. Paul, Actes 17.

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶμεν
Ἄῤῥητον· μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαὶ,
Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί· μεστὴ δὲ θάλασσα
Καὶ λιμένες. Πάντῃ δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.
Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν· ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισι
Δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει,
Μιμνήσκων βιότοιο, λέγει δ' ὅτε βῶλος ἀρίζᾳ
Βουσί τε καὶ μακέλῃσι.

A Jove principium, quem nunquam mittimus ipſi
Infatum: plena vero Jovis omnia quidem compita:
Omnes verò hominum cœtus. Plenum verò mare
Et portus. Ubiqué autem Jove indigemus omnes.
Hujus etenim genus ſumus. Hic verò benevolus hominibus
Commoda ſignificat, populos autem ad opus excitat.
Commonens victûs: prædicat item quandò gleba optima
Bobuſque & ligonibus.

Thryphiodore, dans la priſe de Troye: Priame dit.

Ἐλεύθερον ἦμαρ ἀνῆψεν
Ἡμῖν Ζεὺς Κρονίδης, ἐκέδασσε δὲ νῆας Ἀχαιῶν.

Αἵματος ἀκρήτοιο μέθης ἐπίκωμος Ἐνυὼ,
Σὺν δ' Ἔρις ἀρανόμηκες ἀναζήσασα κάρηνον,
Ἀργείους ὀρόθυνον.

Liberum diem exhibuit
Nobis Jupiter Saturni, & diſſipavit naves Græcorum.

Sanguinis immenſi ebrietatem ſitiens Bellona,
Simul etiam Contentio excitans caput ad cœlum uſque ſe protendens,
Græcos impellebat.

Callimachus vers la 127. Olympiade, dans une Hymne à Jupiter.

Ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ἐπεὶ Διὸς οὐδὲν ἀνάκτων
Θειότερον· τῷ καί σφι τεὴν ἐκρίνατο λῆξιν·
Δῶκας δὲ πτολίεθρα φυλασσέμεν, ἕζεο δ' αὐτὸς
Ἄκρης ἐν πολίεσσιν ἐπόψιος, ὄφρα τε δίκην
Λαὸν ὑπὸ σκολιῆς, ὅτι τ' ἔμπαλιν ἰθύνητον·
Ἐν δὲ φυγοξενίην ἔβαλες σφίσιν, ἐν δ' ἄλις ἔλθῃ
Πᾶσι μέν, ὃ μάλα δ' ἶσον. Ἔοικε δὲ τεκμήρασθαι
Ἡμετέρῳ μεδέοντι. περὶ πρὸ γὰρ εὐρὺ βέβηκεν.
Ἐσπέριος κεῖνός γε τελεῖ τά κεν ἦρι νοήσῃ·
Ἐσπέριος τὰ μέγιστα, τὰ μείονα δ' οὔτε νοήσῃ,
Οἱ δὲ τὰ μὲν πλείωνι, τὰ δ' ὐχ ἑνί, τῶν δ' ἅπο πάμπαν
Αὐτὸς ἄνην ἐκόλωσας, ἐνέκλασσας δὲ μενοινήν.
Χαῖρε μέγα Κρονίδη πανυπέρτατε, δῶτορ ἐάων,
Δῶτορ ἀπημονίης. Τεὰ δ' ἔργματα τίς κεν ἀείδοι;
Οὐ γένετ', οὐκ ἔσαι τίς κεν Διὸς ἔργματ' ἀείσει;
Χαῖρε πάτερ, χαῖρ αὖθι· δίδου δ' ἀρετήν τ' ἄφενός τε.
Οὔτ' ἀρετῆς ἄτερ ὄλβος ἐπίζηται ἄνδρας ἀέξειν,
Οὔτ' ἀρετὴ ἀΦένοιο. Δίδυ δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον.

At ex Jove ſunt reges: quoniam Jove nihil regum
Divinius eſt, ideóque tuum illis decrevisti ordinem,
Dediſtique ut urbes cuſtodiant, tuque ipſe præſides
Celſis in civitatibus, inſpector tam eorum qui legibus
Populum ſub iniquis, quàm eorum qui contrà gubernant.
Adjeciſti quoque opulentiam ipſis, & quod ſatis eſt fortunarum. (eſt hoc colligere
Et hoc omnibus quidem, ſed non ex æquo tamen. Par
Ex noſtro rege. Nam is latè circùm opulentiâ progreſſus eſt.
Veſperi ille perficit, de quibus manè cogitaverit:
Et veſperi quidem ardua, parva autem quàm primùm cogitaverit. (ab aliis verò
Alii verò parva uno anno, magna non uno perficiunt.
Prorſus tu ipſe effectionem amoviſti, & conſilia eorum perfregiſti.
Salve plurimùm, ô Saturnie maxime, dator bonitatum,
Dator incolumitatis, tua verò opera quis celebret?

Non

Non fuit, nec erit: quis Jovis opera celebret?
Salve, Pater, iterum atque iterum, da nobis & virtutem & opes.
Neque ſine virtute opulentia poteſt homines beare,
Neque ſine opulentia virtus. Da ergo & virtutem & opes.

Apollone de Rhode, dans la 137. Olympiade, dans ſon 4. livre des Argonautes.

Τῇ δ' ἀλεγεινότατον κραδίῃ φόβον ἔμβαλεν Ἥρη.
Illi verò graviſſimum in cor pavorem miſit Juno.

Quoique les vers des Sibylles ſoient ſuppoſés, on ne peut pas douter qu'il n'y en ait de très anciens, & long-temps avant la naiſſance de Jeſus-Chriſt. En voici qui ſont cités dans le ſecond ſiecle par Théophile d'Antioche, *lib. 2. ad Autol.* où, en parlant de Dieu, il eſt dit.

Τοῖς δὲ κακοῖς ἀδίκους τε χόλου καὶ θυμὸν ἐγείρων,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν, ἵδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
At malis injuſtiſque bilem & animum ſuſcitans,
Et bellum, & peſtem, & dolores lugubres.

Dieu n'eſt point cauſe des péchés; mais, comme nous l'expliquerons ailleurs, il ſe ſert de la malice des hommes; il conduit encore par ſa Providence les volontés criminelles, & par là il diſpoſe des guerres & de tous les événemens qui dépendent de ces volontés.

Les Poëtes latins n'ont point démenti les Grecs. Virgile a trop bien imité Homere, pour ne pas marquer, comme lui, l'empire ſouverain de Dieu ſur les cœurs.

Dans le 1. livre de l'Enéide.

Pectoraque feroca Poeni
Corda, volente Deo.

Dans le livre 2. il va plus loin, il leve le nuage, & fait voir à Enée ces Dieux qui remuent les cœurs, & dont les Grecs ne ſont que les miniſtres.

Non tibi Tyndaridis facies inviſa Lacenæ,
Culpatuſve Paris; Divûm, inclementia Divûm,
Has evertit opes, ſternitque à culmine Trojam,
Aſpice. . . . . nubem eripiam. . . . . .
Neptunus muros, Juno portas. . . . . .
Ipſe Pater Danaïs *animos virefque* ſecundas
Sufficit, ipſe Deus in Dardana *ſuſcitat* arma.

On trouve un aſſez grand nombre de ſemblables paſſages de ce Poëte, recueillis par le P. Thomaſſin dans ſon Traité de l'étude des Poëtes, Tom. 3.

Lucain lib. 7. en dit autant que Virgile: après la bataille de Pharſale.

Parcite, ait, Superi, cunctas proſternere gentes.

Quoiqu'Horace imbu des principes d'une mauvaiſe Philoſophie, ait combattu cette vérité de la maniere la plus fiere & la plus orgueilleuſe, en diſant: Epiſt. 18.

Sed ſatis eſt orare Jovem qui donat & aufert,
Det vitam, det opes; æquum mi animum ipſe parabo.

Ce Poëte ne ſe ſoutient pas; il eſt obligé, pour parler en Poëte, de ſe contredire ouvertement lui même en plus d'un endroit, tant il eſt vrai que la nature échape, & que ſouvent elle fait ſe faire jour au travers des ténebres de nos opinions. Il demande la vertu pour la Jeuneſſe Romaine; & il reconnoît que les Dieux gouvernent non ſeulement le ciel & la terre, mais encore tout le genre humain. *Carm. ſæcul.*

Di probos mores docili Juventæ,
Et Senectuti placidæ quietem . . . date.

Et ailleurs. *Epod.* 5.

At ô! Deorum quidquid in cælo regit,
Terras & humanum genus,
Quid iſte fert tumultus?

Stace. Thebaid. l. 10.

Diva Jovis ſolio juxtà comes, unde per orbem
Rara dari, terriſque ſolet contingere virtus,
Seu Pater omnipotens tribuit, ſeu ipſa capaces
Elegit penetrare viros.

Soit que Dieu donne la vertu par ſa toute-puiſſance, & par le ſouverain empire qu'il éxerce ſur les cœurs: ſoit que la vertu, que ce Poëte regarde comme une perſonne, ſe communique elle-même à ceux qu'elle veut bien choiſir.

Juvénal Sat. 10. explique ce que les Dieux nous donnent, & ce qu'il faut leur demander. Après s'être moqué des demandes inſenſées que leur font les hommes, il ajoûte.

Aptiſſima quæque dabunt Dii.
Carior eſt illis homo quàm ſibi.
Orandum eſt ut ſit mens ſana in corpore ſano.
Fortem poſce animum & mortis terrore carentem,
Qui ſpatium vitæ extremum inter munera ducat
Naturæ, qui ferre queat quoſcunque dolores,
Neſciat iraſci, cupiat nihil.

Avant ces Auteurs Térence dans les Adelphes. Syrus demande à Démée s'il ne deſire plus autre choſe. Démée répond que les Dieux vous rendent plus ſages.

Sy. Numquid vis? De. Mentem vobis meliorem dari.

Il falloit que cette expreſſion fut très commune parmi les anciens. On la trouve dans la prémie-

re Catilinaire de Cicéron: *Utinam tibi istam mentem Dii immortales duint*, c'est-à-dire la résolution de sortir de Rome, qu'il veut que prenne Catilina. Et avant Cicéron, aussi bien qu'avant Térence, Sophocle dans son Antigone:

Θεοὶ φύσιν ἀνθρώποις φρένας,
Πάντων ὅτ' ἐσὶ χρημάτων ὑπέρτατον.
Dii dant mentem hominibus,
Id omnium est bonorum summum.

Finissons par Catulle. Tirons de ce lubrique Auteur un illustre témoignage de la foiblesse de la nature & du besoin d'un secours plus puissant. Epig. 77.

Difficile est longum subitò deponere amorem;
Difficile est, verùm hoc quâ lubet efficias.
Una salus hæc est; hoc est tibi pervincendum.
Hoc facies sive id non pote, sive pote.
O Dii, si vestrûm est misereri, aut si quibus unquàm,
Extremâ in ipsâ morte tulistis opem.
Me miserum aspicite: & si vitam puriter egi,
Eripite hanc pestem, perniciemque mihi,
Quæ mihi subrepens imos ut torpor in artus,
Expulit ex omni pectore lætitias.
Non jam illud quæro contrà ut me diligat,
Aut quod non potis est, esse pudica velit.
Ipse valere opto, & tetrum hunc deponere * morbum.
O Di reddite mi hoc pro pietate meâ.

Que cette description est vive, qu'elle est naturelle! ce cœur est piqué par sa passion, & n'en est pas délivré. Agité par un amour qui le tourmente, il sent son mal, & il se sent trop foible pour le guérir. Si un secours versatile est toûjours présent, pourquoi crie-t-il après une main plus puissante, qui vienne arracher ce mal qui le dévore? Pourquoi s'adresser à d'autre qu'à soi-même, si l'on a tout ce qu'il faut pour remporter cette victoire & pour se rendre la sérénité & la paix?

Qu'on ne vienne point nous répondre, que lorsque les Poëtes nous disent que Jupiter, que Minerve, qu'un autre Dieu nous met quelque pensée & quelque mouvement dans l'esprit, ces Dieux ne sont que nos passions personifiées, qu'ainsi toutes ces manieres de parler ne signifient pas ce que nous prétendons.

Après les passages que nous avons cités, cette réponse tombe d'elle même, & sans nous étendre beaucoup, comme il seroit aisé de le faire pour en montrer le faux, il suffit de dire 1. qu'on ruine par là même, la preuve que les saints Peres ont tirée de ces expressions pour l'éxistence d'un seul Dieu. Tertullien les rapportant dans son Apologétique. *Quòd Deus dederit, omnium vox est . . . Deus mihi reddet* &c. Tertullien, dis-je, a tort de s'écrier; *ô testimonium animæ naturaliter Christianæ!* Car ces paroles, Dieu m'a donné ou me donnera telle pensée, ne signifient autre chose, sinon, mon esprit me donnera telle pensée.

2. Si Jupiter, si Minerve, si les autres Divinités ne sont que nos passions & nos facultés mêmes personifiées, il faut faire tenir aux Poëtes ce langage insensé & absurde: Jupiter me donnera cette force d'esprit, parcequ'il est tout-puissant, c'est-à-dire, je me la donnerai, parceque je suis tout-puissant. Il faut demander aux Dieux cette vertu, parce que nous sommes trop foibles pour nous la donner, c'est-à-dire, il faut nous donner à nous-mêmes cette vertu sans autre secours, parce que nous sommes trop foibles pour nous la donner.

3. Ou les Poëtes ont crû qu'il y avoit quelque Dieu, ou ils ne l'ont pas crû. S'ils ont crû qu'il y en avoit, c'est à ceux-là mêmes qu'ils ont attribué un empire souverain sur les cœurs. S'ils ont crû qu'il n'y en avoit point, les voilà Athées. Il n'y a plus de différence entre l'Athéisme & le Paganisme; prétention qui seroit également opposée aux Peres de l'Eglise, à toute l'Antiquité prophane, & même aux saintes Ecritures. Mais il est inutile de réfuter une réponse qui ne pourroit venir à l'esprit, sans fermer les yeux sur les passages que nous venons de citer.

Ce que je conclus de toutes ces citations, c'est que parmi tant de choses si frivoles, si impies, si capables de corrompre les mœurs, qui se trouvent sur tout dans quelques-uns de ces Poëtes, on ne laisse pas d'y rencontrer des traits assez marqués de cette grande vérité, je veux dire, que Dieu agit dans les cœurs pour les tourner où il lui plaît, quand il lui plaît, comme il lui plaît, & qu'il le fait par la puissance même & l'efficace de son opération.

* C'est ainsi qu'il appelle cette inclination mauvaise.

F I N.

# ADDITION

## Au Chapitre 2. de la prémiere Section.

CE qu'on a établi dans ce Chapitre touchant les actions & les modalités des eſprits n'eſt pas moins fondé en autorité qu'en raiſon.

1. S. Thomas enſeigne qu'une nouvelle action de l'ame renferme une réalité nouvelle & un degré d'être nouveau, pour la production duquel nous avons beſoin du ſecours de Dieu. Voici ſes paroles dans le liv. 8. *contra gentes.* c. 66. & 67. *Cùm igitur* ESSE *ſit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit* ESSE ACTU, *oportet quòd hunc effectum producant in quantum ordinantur ſub primo agente, & agunt in virtute ipſius. . . Præterea, quod eſt per eſſentiam tale, eſt propria cauſa ejus quod eſt per participationem tale, ſicut ignis eſt cauſa omnium ignitorum. Deus autem ſolus eſt* ENS *per eſſentiam: omnia autem alia ſunt* ENTIA *per participationem; nam in ſolo Deo* ESSE *eſt ſua eſſentia.* ESSE *igitur cujuslibet exiſtentis eſt proprius effectus ejus, ita quòd omne quod producit aliquid* IN ESSE, *hoc facit in quantum agit in virtute Dei. Hinc eſt quòd dicitur Sapientiæ* 1. *Creavit Deus ut* ESSENT *omnia. Et in pluribus Scripturæ locis dicitur quòd Deus omnia facit. Et in* Ariſtot. *libro de Cauſis dicitur quòd nec intelligentia dat* ESSE, *niſi in quantum eſt divina, & in quantum agit in virtute divina. Ex hoc autem apparet quòd Deus eſt cauſa omnibus operantibus ut operentur: omne enim operans eſt aliquo modo cauſa* ESSENDI, *vel ſecundùm* ESSE *ſubſtantiale vel accidentale: nihil autem eſt cauſa* ESSENDI *niſi in quantum agit in virtute divina, ut oſtenſum eſt. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.* Et dans le Chap. 89. *Superiùs oſtenſum eſt quòd Deus eſt cauſa omnis actionis & operatur in omni agente. Eſt igitur cauſa motuum voluntatis. Item arguit Ariſtot. in* 8. (c'eſt une faute : ce paſſage ſe trouve dans le L. 7. C. 14.) *Endemica Ethicæ per hunc modum:* HUJUS, *quòd aliquis intelligat, conſilietur, & eligat, & velit, oportet aliquid eſſe cauſam; quia omne novum oportet quòd habeat aliquam cauſam. Si autem eſt cauſa ejus aliud conſilium & alia voluntas præcedens, cùm non ſit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum: hujuſmodi autem primum oportet eſſe aliquid quod eſt melius ratione: nihil autem eſt melius intellectu & ratione niſi Deus. Eſt igitur Deus primum principium noſtrorum conſiliorum & voluntatum.*

Ce ſaint Docteur marque encore ailleurs que les actions nouvelles de notre ame renferment une réalité nouvelle & quelque être nouveau, comme dans ſon ouvrage des Queſtions diſputées. q. 3. *De potentiâ.* a. 7. q. 5. *De veritate.* a. 4. Et dans ſa Somme 1. p. q. 105. a. 5.

2. Il n'eſt pas néceſſaire de citer ſur ce point un grand nombre de Théologiens. Ce que nous en rapportons dans le ch. 4. ſuffit pleinement. Ils mettent en queſtion comment la grace eſt produite dans l'ame, ſi c'eſt par création, ou par éduction. Cette queſtion ſuppoſe que c'eſt une réalité nouvelle dans l'ame, outre celle qu'elle avoit auparavant.

3. Dans la cinquieme ſection, nous montrerons plus au long que S. Auguſtin enſeigne formellement cette vérité. Ici remarquons ſeulement que ce Pere ſuppoſe que l'ame de l'homme n'eſt pas toujours fixe dans les degrés d'être qu'elle poſſede;

que, par éxemple, l'ame de notre prémier Pere ne perdit pas, à la vérité, tout ſon être par le péché, mais qu'elle devint moindre qu'elle n'étoit & plus approchante du néant. L. 14. *De Civ. Dei.* C. 13. Pag. 365. *Nec ſic defecit homo ut omnino nihil eſſet, ſed ut inclinatus ad ſeipſum* MINUS ESSET *quam erat, cùm ei qui ſummè eſt inhærebat. Relicto itaque Deo, eſſe in ſemetipſo, hoc eſt, ſibi placere, non jam nihil eſſe eſt, ſed* NIHILO PROPINQUARE.

4. Ce que nous enſeigne S. Auguſtin touchant le formel du péché, qui conſiſte dans la privation, eſt auſſi la doctrine des autres SS. Docteurs.

*Catholici ex adverſo in peccatis diſtinguunt duo* (dit le P. Petau Tom. 1. l. 10. c. 19.) *Alterum quod eſt οὐσία ſive ὄν, id eſt* RES *&* ENS *aut* NATURA: *alterum quod non eſt* RES *nec* NATURA, *ſed* CONTRA NATURAM, *ut ait Auguſtinus, ac* NIHIL *meraque privatio. Sic enim Patres ad unum omnes graci latinique, nullo prorsùs excepto, peccatum per ſe, &, ut loqui amant,* FORMALITER, *non niſi* DEFECTUM A BONITATE, *vel privationem boni ac* NIHIL *eſſe ſentiunt.*

Il faut entendre S. Thomas s'expliquer ſur ce ſujet 1. 2. q. 18. a. 1. *Dicendum quòd de bono & malo in actionibus oportet loqui ſicut de bono & malo in rebus, eò quòd unaquæque res talem actionem producit qualis eſt ipſa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet* DE ESSE; *bonum enim & ens convertuntur..... Quantum igitur habet* DE ESSE, *tantum habet de bonitate: in quantum verò aliquid ei deficit de plenitudine* ESSENDI, *in tantum deficit à bonitate & dicitur malum. Sicut homo cæcus habet de bonitate quòd vivit, & malum eſt ei quòd careat viſu. Si verò nihil haberet de* ENTITATE, *neque bonum neque malum dici poſſet. Sed quia de ratione boni eſt ipſa* PLENITUDO ESSENDI, *ſi quidem alicui aliquid deſuerit de debitâ eſſendi plenitudine, non dicetur ſimpliciter bonum, ſed ſecundùm quid, in quantum eſt ens. Poterit tamen dici ſimpliciter ens, & ſecundùm quid non ens, ut in primo dictum eſt. Sic igitur dicendum eſt quòd omnis actio in quantum habet de* ESSE, *in tantum habet de bonitate: in quantum verò deficit ei aliquid de plenitudine* ESSENDI *quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & dicitur mala.* Et dans la 1. p. q. 5. a. 3. *Dicendum quòd nullum ens dicitur malum in quantum eſt ens, ſed in quantum caret quodam* ESSE; *ſicut homo dicitur malus in quantum caret* ESSE VIRTUTIS, *& oculus dicitur malus in quantum caret acumine viſûs.*

Rien n'eſt plus net ni plus précis, mais rien auſſi ne montre plus clairement qu'une ame qui paſſe du vice à la vertu acquiert quelque être qu'elle n'avoit pas.

5. S. Auguſtin va ſi loin ſur l'article dont il eſt queſtion, qu'il prétend que la connoiſſance par laquelle l'eſprit ſe connoît, & l'amour par lequel il aime ſon propre amour, ſont autrement en lui que les couleurs ou les figures ne ſont dans les corps.

C'eſt dans ſon 9. livre de la Trinité, où il cherche dans l'ame une ſorte d'image de ce myſtere. Il remarque ſoigneuſement dans le chap. 12. que la connoiſſance eſt produite par l'eſprit auſſi bien que l'amour. Mais il ne veut point que la connoiſſance par laquelle l'eſprit ſe connoît, & l'amour par lequel il s'aime, éxiſtent dans l'ame comme la couleur ou la figure dans le corps: *Non tanquam in ſubjecto ut color aut figura in corpore, aut nulla alia qualitas aut quantitas.* Chap. 4. P. 880. *Quidquid enim tale eſt non excedit ſubjectum in quo eſt. Non enim color iſte aut figura hujus corporis poteſt eſſe & alterius corporis: mens autem amore quo ſe amat poteſt amare & aliud præter ſe. Item non ſe ſolam cognoſcit mens,*

*mens, ſed & alia multa. Quamobrem non amor & cognitio tanquam in ſubjecto inſunt menti, ſed ſubſtantialiter etiam iſta ſunt ſicut ipſa mens; quia etſi relativè dicuntur ad invicem, in ſuâ tamen ſunt ſingula quaque ſubſtantiâ.* Ce qu'il répete pluſieurs fois en décrivant dans le chap. 5. l'image de la ſainte Trinité, qui eſt empreinte dans notre ame.

Rapportons encore à ce ſujet un paſſage de Claudien Mamert, Prêtre de l'Egliſe de Vienne, & Frere de S. Mamert qui vivoit dans le 5. ſiecle. Voici ce qu'il dit dans un Ouvrage qu'il a écrit contre Fauſte de Riès touchant la ſpiritualité de l'ame. L. 1. *De ſtatu animæ.* c. 24. *Tu enim, cùm dicis aliud eſſe animam, aliud animæ cogitationem, melius fortaſſe dixiſſes illa de quibus cogitat anima, cùm de ſe non cogitat, non eſſe animam, ipſam verò cogitationem non eſſe niſi animam. Quia illud quod ſubjiciendum dixiſti, eatenùs animam ſolere requieſcere ut prorsùs cogitet nihil, caret vero. Anima nempe variare cogitata poteſt, non cogitare non poteſt. . . . Verùm tu idcircò vel maximè de animæ ſtatu falleris, quia aliud animam, aliud eſſe animæ potentias credis. Quod enim cogitat accidens ejus eſt, ſubſtantia verò quæ cogitat. Hoc equidem de voluntate oportet agnoſcas. . . . . &, ut ſuprà dictum eſt, quæcumque illi velle, accidentia eſt; ipſum verò velle, ſubſtantia. . . . Hæc autem dilectio, quod eſt anima humana, propter affectuum mutabilitatem poteſt & in ſuperiora, quod ei ſolus Deus eſt, cœleſti charitate flagrare; & in inferiora damnabili amore diffluere.*

6. Mais ſans entrer dans des queſtions étrangeres, le point que je prétens établir ici, ſavoir, qu'une action nouvelle dans l'ame, outre ce qu'elle avoit, renferme un degré d'être de plus, & qu'une plus grande modalité & une plus grande action eſt un plus grand degré d'être, comme une plus petite en eſt un plus petit degré; ce point, dis-je, ſi l'on vouloit citer des Philoſophes, pourroit aiſément trouver un aveu de leur part, car Ariſtote & Deſcartes ſont d'accord ſur cet article.

Pour Ariſtote, la choſe eſt aiſée à montrer. Dans le 9. livre de ſes Métaphyſiques, il diviſe l'être entre la puiſſance & l'acte; & il eſt viſible que l'acte eſt ſelon lui un être auſſi bien que la puiſſance, être qui peut être ajouté ou retranché de la puiſſance. *Cùm autem ens dicatur, hoc quidem quid aut quantitas aut qualitas, hoc verò ſecundùm potentiam & actum ac opus, determinemus etiam de potentia & actu.* Et plus bas. *Eſt autem actus rem exiſtere non ita quemadmodum dicimus poteſtate. Dicimus autem poteſtate, ut in ligno Mercurium, & in toto dimidium, eo quòd auferri poſſit, & ſcientem etiam illum qui non ſpeculatur, modò ſpeculari poſſit. Eſt autem hoc actu.* Ariſtote ne diſtingue point ſur cela les modalités des eſprits d'avec celles des corps. Mais, comme nous avons dit, ceux qui font conſiſter les modalités des corps en des degrés d'être, en favoriſent davantage ce que nous ſoutenons des modalités des eſprits.

Puiſque j'en ſuis ſur Ariſtote, je ne puis omettre un paſſage tiré d'un livre qui porte ſon nom, & qui eſt imprimé à la fin de ſes Ouvrages. Je n'examine point qui en eſt l'auteur, mais voici ce que nous y liſons l. 3. c. 3. *De ſecretiori parte divinæ ſapientiæ ſecundùm Ægyptios.* DEUM *eſſe hæc demonſtratio inter omnes maximè videtur efficere, quòd nihil in poteſtate ſit quin aliud antecedat quod actu exiſtat; alioqui ne ipſa quidem poteſtas in actum ſuum educeretur: cùm illa aliud non ſit quàm ad actum quædam facultas, nec poſſit ſuâ vi in actum exire. Non enim rationi conſentaneum eſt aliud à ſeipſo, ut ab agente, exiſtere; præſertim cùm agens omne eâ re prius habeatur quam ſuâ vi efficit, falſumque ſit idem ſeipſo in una eademque ratione prius eſſe ac poſte-*

*rius. Sicque, ſi poteſtas in actum educitur, neceſſe eſt actum quemdam purum exiſtere, quòd hic nihil habere poſſit à quo in actum excitetur. Ejuſmodi verò eſt ens neceſſarium, perpetuum. . . . à quo actiones omnes manant, & cujus nutu poteſtas omnis in actum excitatur.*

A l'égard de Deſcartes, voici ce qu'il dit dans ſes Méditations métaphyſiques au ſujet d'une de ſes démonſtrations de l'éxiſtence de Dieu.

Prémierement, dans la réponſe aux prémieres objections : *L'idée du ſoleil eſt le ſoleil même éxiſtant dans l'entendement, non pas, à la vérité, formellement, comme il eſt au ciel, mais objectivement, c'eſt-à-dire, en la maniere que les objets ont coutume d'éxiſter dans l'entendement : laquelle façon d'être eſt de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choſes éxiſtent hors de l'entendement; mais pourtant ce n'eſt pas un pur rien, comme j'ai déja dit ci-devant.*

*N'eſt pas un pur rien.*

*C'eſt l'expreſſion la plus forte de ces endroits de Deſcartes, & la moins expoſée à être étudée.*

Secondement, dans *ſes raiſons diſpoſées d'une façon géométrique*, voici ce qu'il dit: *Toute réalité ou perfection qui eſt dans une choſe, ſe rencontre formellement ou éminemment dans ſa cauſe prémiere & totale.*

*D'où il ſuit que la réalité objective de nos idées requiert une cauſe dans laquelle cette même réalité ſoit contenue, non pas ſimplement objectivement, mais formellement ou éminemment. . . .*

*Il y a divers degrés de réalité, c'eſt-à-dire, d'entité ou de perfection. Car la ſubſtance a plus de réalité que l'accident ou le mode, & la ſubſtance infinie que la finie. C'eſt pourquoi auſſi il y a plus de réalité objective dans l'idée de la ſubſtance que dans celle de l'accident, & dans l'idée de la ſubſtance infinie que dans l'idée de la ſubſtance finie.*

Ce qu'il traite encore dans ſa 3. Méditation, où il conclud que *l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le rien, doit néceſſairement avoir été miſe en moi par un être qui ſoit en effet plus parfait.*

Comme d'un côté, ſelon Deſcartes, la réalité objective qui eſt dans nos idées n'eſt pas un pur rien, mais un être ; & que de l'autre côté, cette réalité objective eſt plus ou moins grande, ſelon le degré des êtres que nous connoiſſons, il s'enſuit que la connoiſſance, qui eſt une modalité de notre ame, renferme formellement en nous un être plus ou moins grand, ſelon que nous connoiſſons plus ou moins de degrés d'être, & par conſéquent, ſelon que nous avons plus ou moins de degrés de connoiſſance. C'eſt ce que nous prouvons plus amplement dans la 3. ſection, où nous éxaminons ſi nos connoiſſances ſont repréſentatives, ou non.

7. Mais je ne dois point omettre que ce qui eſt dit de la juſtice intérieure & inhérente que nous recevons, chacun ſelon la meſure, *quam Spiritus ſanctus partitur ſingulis prout vult, & ſecundùm propriam cujuſque diſpoſitionem & cooperationem*; que ce qui eſt dit de cette charité répandue dans nos cœurs par le S. Eſprit, de ces grandes & précieuſes graces qui nous ſont communiquées pour nous rendre participans de la nature divine, nous marque quelque choſe de réel que reçoivent ceux qui paſſent du péché à la juſtice, qui augmente en eux à proportion de ce qu'ils augmentent dans la juſtice, mais que perdent ceux qui ont le malheur de tomber dans le péché mortel, après avoir été rendus participans du ſaint Eſprit. Conc. Trid. Seſſ. 6.

Il n'en faut pas, ce me ſemble, davantage pour arréter une difficulté qui ſe préſente à l'eſprit au ſujet de ce que nous traittons, qui eſt que, ſelon ces principes, il y auroit certains degrés d'être qui naîtroient dans l'ame, comme il y en auroit qui ceſſeroient d'y être. C'eſt auſſi de quoi nous parlent les Théologiens rapportés dans le chapitre 4. outre les autorités que nous venons d'alléguer, qui le ſuppoſent.

8. Fi-

8. Finiſſons cette matiere par S. Anſelme qui la dévelope avec beaucoup de lumiere & d'étendue; l. *De caſu Diaboli*; c. 8. voici ce qu'il enſeigne: *Nec voluntatem, nec voluntatis converſionem puto negari poſſe* ALIQUID ESSE. *Nam etſi non ſunt ſubſtantiæ; non tamen probari poteſt eas non eſſe* ESSENTIAS; *quoniam multa ſunt eſſentiæ præter illam quæ propriè dicitur ſubſtantia.* S. Anſelme par le mot de volonté entend une action de la volonté ou une volition. Cela eſt viſible par tout le tiſſu de l'ouvrage; par exemple, par le chap. 12. où il diſtingue la volonté, c'eſt-à-dire, l'action, de la puiſſance qui la précede: *Poteſtatem ante voluntatem quâ ſe poſſit movere ad voluntatem.*

Par le mot de *converſionem voluntatis*, il entend la détermination du vouloir à vouloir le bien ou le mal, comme il eſt marqué dans le chap. 7. S. Anſelme nous enſeigne donc en prémier lieu que l'action de la volonté & ſa détermination eſt quelque choſe, & que c'eſt un être.

En ſecond lieu, ce Saint déclare que la volonté de commettre le mal eſt un être auſſi bien que la volonté de faire le bien. *Non enim magis eſt aliquid voluntas quæ vult dare miſericorditer, quàm illa quæ vult rapere violenter.*

En troiſieme lieu, comme de ces deux actions de la volonté l'une eſt bonne & l'autre eſt mauvaiſe, S. Anſelme nous apprend ce qui fait la bonté de l'une & l'injuſtice de l'autre. c. 9. *Juſtitiam credere debemus eſſe ipſum bonum quo ſunt boni, id eſt, juſti, & angeli & homines, & quo ipſa voluntas bona ſive juſta dicitur: injuſtitiam verò ipſum malum eſſe quod nihil aliud dicimus eſſe quàm boni privationem, quod malos & malam voluntatem facit; & ideò eamdem injuſtitiam non aliud eſſe aſſerimus quàm privationem juſtitiæ.*

En quatrieme lieu, ce Saint explique dans la ſuite ce que c'eſt que cette privation de droiture, en diſant que ce n'eſt pas aſſez de vouloir le bonheur, mais qu'il faut le vouloir juſtement; qu'en cela donc l'on conçoit une double volonté dont Dieu eſt auteur; que la volonté de la juſtice eſt une addition à la volonté de la béatitude; que cette addition peut être ſéparée: mais que, quoique nous ne l'aions point, cette volonté, nous ſommes obligés de l'avoir; que c'eſt une dette dont nous ſommes tenus, d'avoir toujours cette droiture que nous avons reçue; que par conſéquent c'eſt une difformité de manquer à l'avoir; qu'ainſi la privation & l'abſence de cette volonté droite eſt ce qu'on appelle injuſtice. c. 14. *Neceſſe eſt ut ſic faciat Deus utramque voluntatem in illo convenire, ut & beatus eſſe velit, & juſtè velit, quatenus* ADDITA *juſtitia ſic temperet voluntatem beatitudinis, ut & reſecet voluntatis exceſſum, & excedendi non amputet poteſtatem.*

C. 15. *Quoniam nihil aliud eſt* ADDITUM *quàm juſtitia; ſeparatâ juſtitiâ, nihil aliud certum eſt remanere quam quod priùs erat; niſi quia debitricem fecit eam acceptæ juſtitiæ, & quaſi quædam pulchra veſtigia ſui reliquit derelicta eadem juſtitia &c.* Plus bas: *Palàm eſt quia non aliud in illa eſt injuſtitia aut eſſe injuſtum quam abſentia juſtitiæ aut non habere juſtitiam . . . Sicut igitur abſentia juſtitiæ & non habere juſtitiam nullam* ESSENTIAM *habet: ita injuſtitia & eſſe injuſtum nullum habet* ESSE, *& ideò non eſt aliquid, ſed* NIHIL.

En cinquieme lieu, de cette vérité S. Anſelme conclud qu'encore que Dieu ſoit auteur de tout l'être qui eſt dans une action mauvaiſe, néanmoins il ne l'eſt point de la malice ni du péché. c. 20. *In quantum enim voluntas & converſio ſive motus voluntatis eſt aliquid, bonum eſt & Dei eſt: in quantum verò juſtitiâ caret ſine quâ eſſe non debet.... & quod malum eſt, non Dei, ſed volentis ſive moventis voluntatem eſt.*

Mais si Dieu est auteur de notre action & de notre détermination entant qu'elle est quelque chose de réel, il est visible qu'elle a la mesure & le degré d'être qu'il plaît à Dieu de lui donner par son opération, & que son opération par conséquent est prédéterminante.

---

## I. NOTE

### pour le 4. Chap. de la 3. Section pag. 40. ligne 2.

CLaudien Mamert fait un raisonnement qui revient à celui-ci: Liv. 3. *De statu animæ* chap. 9. *Si quid per se videre corporeum potest, nihil illi scilicèt videre promptius est quàm corporis interna quis claudatur. Age, quæso, intende in viscera tua, & in omnes admodùm corporum partes, istum quem dictitas animi corporalem visum & de temetipso renuntiato tibi, nobisque dicito quibus modis, quove situ, triformitas cerebri cõeat; jecoris massa jaceat; regula lienis hæreat; stomachi libra pendeat; cordis plectrum feriat; qui venarum tramites, quæve textura; quæ nervorum origines, quæve compages; quæ ossium coitio, quæve compactio, quæ pulmonum cava; quæ tortuosæ botulorum enodibus, quæ ligaturis explicitæ inflexiones ac reflexiones. Ecce quid negas arbitror super his responsa redhibere? Cur igitur negas? quia videlicèt animus per sese corporea nequaquam videt.*

---

## II. NOTE

### pour les Chap. 5. & 7. de la 3. Section.

ON n'a pas cru devoir rapporter séparément ce que les saints Peres nous enseignent touchant la vue, soit de la matiere soit des esprits, en Dieu, parcequ'ils ne mettent point de différence entre l'une & l'autre.

I.

En général ce qu'ils nous disent sur cet article favorise également ce que nous avons expliqué, & dans le chap. 5. touchant la connoissance de la matiere, & dans le 7. touchant celle des esprits. S. Augustin l. *De Magistro* c. 11. pag. 560. *De universis autem quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intùs ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis anima rationalis consulit.* Ce saint Docteur ne met point de restriction. Il étend ce qu'il dit à tous les objets dont nous avons l'intelligence, & en particulier à la connoissance que nous avons des esprits. Il en parle expressément dans le chap. 13. au sujet des démonstrations qui prouvent l'immortalité de notre ame: *Si quispiam Epicureis credens, & mortalem animam putans, eas rationes, quæ de immortalitate ejus à prudentioribus tractatæ sint, eloquatur, illo audiente qui* SPIRITALIA CONTUERI POTEST, *judicat iste eum vera dicere.* Et ce Pere met ces choses au nombre de celles que nous voions dans la lumiere de la vérité éternelle. c. 12. *Cùm verò de iis agitur quæ mente conspicimus, id est, intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quæ præsentia contuemur in illa interiore luce veritatis, quâ ipse qui dicitur homo interior illustratur & fruitur &c.*

Ce saint Docteur traite la même matiere dans le l. 2. *De lib. arb.* c. 12. pag. 599. *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, hæc omnia quæ incom-*

*incommutabiliter vera ſunt continentem, quam non poſſis dicere tuam, vel meam, vel cujusquam hominis : ſed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis ſecretum & publicum lumen præſto eſſe ac ſe præbere communiter.* Dans la vérité immuable & éternelle nous voions non ſeulement des vérités qui regardent les corps, mais nous en voions auſſi qui regardent les eſprits. Il le marque expreſſément peu après : *De animis noſtris non ſolùm ita eſſe animum novimus, ſed plerumque ita eſſe debere. Et de corporibus quidem ſic judicamus cùm dicimus : Minùs candidum eſt quam debuit, aut minùs quadrum, & multa ſimiliter. De animis verò : Minùs aptus eſt quàm debet, aut minùs lenis, aut minùs vehemens, ſicut noſtrorum morum ſe ratio tulerit ; & judicamus hæc ſecundùm illas interiores regulas veritatis quas communiter cernimus.*

On peut voir dans le l. 2. *De ſermone Domini in monte* juſqu'où il étend cette doctrine. c. 9. pag. 213. *Quapropter ſi omnis anima rationalis etiam cupiditate cæcata, tamen cùm cogitat & ratiocinatur, quicquid in ea ratiocinatione verum eſt, non ei tribuendum eſt, ſed ipſi lumini veritatis, à quo vel tenuiter pro ſui capacitate illuſtratur, ut verum aliquid in ratiocinando ſentiat : quid mirum ſi Diaboli anima pravâ cupiditate perverſa, quidquid tamen verum de juſto viro* (Job) *cogitavit, cùm eum tentare vellet, ipſius Dei voce, id eſt, ipſius veritatis voce, audiſſe perhibetur ? Quidquid autem falſum, illi cupiditati tribuitur, quâ Diaboli nomen accepit.* Tout ce que le Démon voit de vérités, doit être attribué à la vérité éternelle ; tout ce qu'il y a de faux dans ſes connoiſſances, doit être attribué à ſa cupidité.

## II.

Du général deſcendons au particulier. Prémierement par rapport aux corps, ſaint Auguſtin nous apprend qu'il y a dans la ſageſſe éternelle des raiſons archétypes, inviſibles & vivantes, par leſquelles les hommes ſont éclairés. *Tract.* 1. *In Evangel. Joan.* p. 296. il explique ainſi les paroles de l'Evangeliſte. *Quod factum eſt in ipſo vita erat. Quid eſt hoc ? Facta eſt terra, ſed ipſa terra quæ facta eſt, non eſt vita : eſt autem in ipsâ Sapientiâ ſpiritaliter ratio quædam, quâ terra facta eſt. Hæc vita eſt. Quomodo poſſum, dicam charitati veſtræ. Faber facit arcam. Primò in arte habet arcam : ſi enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret ? Sed arca ſic eſt in arte, ut non ipſa arca ſit quæ videtur oculis. In arte inviſibiliter eſt, in opere viſibiliter erit. Ecce facta eſt in opere, numquid deſtitit eſſe in arte ? Et illa in opere facta eſt, & illa manet quæ in arte eſt. Nam poteſt illa arca putreſcere, & iterùm ex illa quæ in arte eſt, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, & arcam in opere. Arca in opere non eſt vita, arca in arte vita eſt ; quia vivit anima artificis ubi ſunt iſta omnia antequam proferantur. Sic ergò, quia Sapientia Dei per quam facta ſunt omnia, ſecundùm artem continet omnia, antequam fabricet omnia ; hinc quæ fiunt per ipſam artem, non continuò vita ſunt, ſed quidquid factum eſt, vita in illo eſt.* Plus-bas : *Et vita erat lux hominum, & ex ipſa vita homines illuminantur. Pecora non illuminantur, quia pecora non habent rationales mentes quæ poſſint videre ſapientiam. Homo autem factus ad imaginem Dei habet rationalem mentem, per quam poſſit percipere ſapientiam. Ergo illa vita per quam facta ſunt omnia, ipſa vita lux eſt, & non quorumque animalium, ſed lux hominum. Unde paulò poſt dicit : Erat lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Ce paſſage nous apprend 1. Que dans la ſageſſe éternelle il y a des raiſons archétypes & vivantes de tout ce qui eſt au monde : 2. Que c'eſt par ces raiſons archétypes

chétypes & vivantes que nous ſommes éclairés : 3. Que nous ſommes éclairés, parceque nous appercevons par nos perceptions ces raiſons archétypes dans la ſageſſe éternelle qui les contient.

Dans le l. 1. des Rétractations chap. 4. où ce Pere rétracte ce qu'il avoit dit dans ſes Soliloques qui pouvoit favoriſer l'opinion de Platon touchant la réminiſcence : *Sed hoc quoque improbo ; credibilius eſt enim propterea vera reſpondere de quibuſdam diſciplinis etiam imperitos earum quando benè interrogantur*, QUIA PRESENS EST EIS, QUANTUM ID CAPERE POSSUNT, LUMEN RATIONIS ÆTERNÆ, UBI HÆC IMMUTABILIA VERA CONSPICIUNT ; *non quia ea noverant aliquando & obliti ſunt, quod Platoni vel talibus viſum eſt.*

Ces paroles s'étendent aux vérités de toutes ſortes de ſciences, qu'il dit que nous voions dans cette raiſon éternelle préſente à nos eſprits.

## III.

Ce que nous venons de rapporter, nous montre auſſi qu'il y a dans la ſageſſe éternelle des raiſons archétypes par rapport aux eſprits créés, par le moien deſquelles nous les connoiſſons. Mais il faut entendre notre ſaint Docteur s'expliquer en particulier ſur cet article dans le liv. 8. *De Trin.* c. 3. p. 868. *Illud etiam quod animus, tantùm quia eſt animus, etiam nondum eo modo bonus quo ſe convertit ad incommutabile bonum, ſed, ut dixi, tantùm animus, cùm ita nobis placet ut eum omni etiam luci corporeæ, cùm benè intelligimus, præferamus, non in ſeipſo nobis placet, ſed in illa arte quâ factus eſt. Inde enim approbatur factus, ubi videtur fuiſſe faciendus. Hæc eſt veritas, & ſimplex bonum. Non enim eſt aliud aliquid quam ipſum bonum, ac per hoc etiam ſummum bonum.*

Saint Auguſtin marque bien clairement que ce n'eſt pas ſeulement l'eſprit entant que juſte, mais l'eſprit même, que nous connoiſſons dans ſon idée archétype, *In illa arte quâ factus eſt.*

Mais il dévelope cette vérité avec plus de préciſion & d'étendue dans le liv. 9. chap. 6. pag. 882. *Aliter . . . unuſquiſque homo loquendo enuntiat mentem ſuam, quid in ſe agitur adtendens ; aliter autem humanam mentem ſpeciali aut generali cognitione definit. Itaque cùm mihi de ſuâ propriâ loquitur, utrùm intelligat hoc aut illud, an non intelligat ; & utrùm velit an nolit hoc aut illud, credo : cùm verò de humanâ ſpecialiter aut generaliter verum dicit, agnoſco & approbo. Unde manifeſtum eſt, aliud unumquemque videre in ſe, quod ſibi alius dicenti credat, non tamen videat : aliud autem in ipſa veritate quod alius quoque poſſit intueri : quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili æternitate conſiſtere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per ſimilitudinem colligimus generalem vel ſpecialem mentis humanæ notitiam : ſed intuemur inviolabilem veritatem, ex quâ perfectè, quantùm poſſumus, definiamus, non qualis ſit unius cujuſque hominis mens, ſed qualis eſſe ſempiternis rationibus debeat.*

Dans la connoiſſance des objets créés il faut diſtinguer deux choſes, la connoiſſance de leur nature, de leurs propriétés, de leur eſſence, & celle de leur éxiſtence. C'eſt ce que notre S. Docteur diſtingue ici très ſoigneuſement. L'éxiſtence de notre eſprit & de ſes modalités n'eſt point une choſe immuable & éternelle : auſſi ne la connoiſſons-nous point dans les idées archétypes. Mais la connoiſſance par laquelle nous connoiſſons que nous connoiſſons, a pour objet immédiat notre connoiſſance même ; & la connoiſſance par laquelle nous jugeons que les autres connoiſſent, nous la tirons par conſéquence des ſenſations, comme nous l'avons marqué ailleurs.

A l'égard

A l'égard de la nature & de l'eſſence de notre eſprit, en connoiſſant l'intelligence ſouveraine qui eſt l'archétype de tous les eſprits, nous connoiſſons certaines vérités de ce genre, & nous en connoiſſons plus ou moins, à proportion de ce qu'il plaît à Dieu de nous en découvrir.

Par rapport à l'étendue corporelle, il faut auſſi (comme nous avons expliqué ailleurs) faire la même diſtinction. Son éxiſtence nous eſt connue par les ſenſations, mais ſa nature & ſes propriétés par ſon archétype.

Auſſi S. Auguſtin dans le même lieu nous dit-il : *In illa igitur aternâ veritate, ex quâ temporalia facta ſunt omnia, formam ſecundùm quam ſumus, & ſecundùm quam vel in nobis vel in corporibus vera & recta ratione aliquid operamur, viſu mentis aſpicimus.*

## I V.

En liſant les paſſages de ce Pere, on a déja commencé à ſentir non ſeulement la beauté de ſa doctrine, mais encore ſa juſteſſe & ſa ſolidité. On la ſentiroit encore davantage, ſi on pouvoit détailler ſes raiſons. En voici quelques-unes qu'il ne faut point omettre.

Nous avons vu combien cette doctrine nous fait dépendre de la vérité ſupreme, & combien elle nous unit intimement à elle : paſſons à d'autres raiſons. S. Auguſtin dans le L. 8. *De Trin.* c. 6. p. 873. après avoir montré qu'un pécheur même voit ce que c'eſt que d'être juſte, qu'il le voit d'une maniere certaine, qu'il le voit comme une choſe préſente, qu'il le voit en lui même, il demande comment cela ſe peut faire, puiſque ce pécheur n'a pas en lui même cette juſtice. *Illud mirabile eſt ut apud ſe animus videat quod alibi nuſquam vidit, & verum videat, & ipſum verum juſtum animum videat, & ſit ipſe animus, & non ſit juſtus animus quem apud ſe ipſum videt. Num eſt alius animus juſtus in animo nondum juſto ? Aut ſi non eſt, quem ibi videt, cùm videt & dicit quid ſit animus juſtus, nec alibi quàm in ſe ipſo videt, cùm ipſe non ſit animus juſtus ? An illud quod videt, veritas eſt interior præſens animo qui eam valet intueri ? Neque omnes valent ; & qui intueri valent, hoc etiam quod intuentur non omnes ſunt, hoc eſt, non ſunt etiam ipſi juſti animi, ſicut poſſunt videre ac dicere quid ſit juſtus animus.*

Voilà le dénouement. La vérité éternelle qui eſt Dieu même, l'intelligence ſouveraine, & la lumiere des eſprits, contient l'archétype & des eſprits créés & de l'eſprit revétu de la juſtice : ainſi en la contemplant on peut le connoître ; ſans cela jamais on n'y réuſſiroit. Car la connoiſſance d'un objet ne contient que la connoiſſance de cet objet & ne va pas au dela. Si elle alloit au dela, cet excédant ſeroit la connoiſſance du néant, & par conſéquent une non connoiſſance. Car connoître rien & ne rien connoître c'eſt la même choſe. Ainſi une ame deſtituée de juſtice en ſe connoiſſant ſimplement elle même, ne connoîtroit pas en quoi conſiſte la juſtice.

A ce raiſonnement il faut en joindre un autre qui le renferme, mais qui va encore au dela. Nous le trouvons dans le L. 14. *De Trinit.* c. 15. p. 962. *Hinc eſt quòd etiam impii cogitant æternitatem & multa rectè reprehendunt, rectèque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, niſi in quibus vident quemadmodum quiſque vivere debeat, etiamſi nec ipſi eodem modo vivant ? Ubi eas vident ? Neque enim in ſuâ naturâ, cùm procul dubio mente iſta videantur, eorumque mentes conſtet eſſe mutabiles, has verò regulas immutabiles videat, quiſquis in eis & hoc videre potuerit ; nec in habitu ſuæ mentis, cùm illæ regulæ ſint juſtitiæ, mentes verò eorum con-*

*conſtet eſſe injuſtas. Ubinam ſunt iſtæ regulæ ſcriptæ, ubi quid ſit juſtum & injuſtus agnoſcit? Ubi cernit habendum eſſe quod ipſe non habet? Ubi ergo ſcriptæ ſunt, niſi in libro lucis illius quæ veritas dicitur?*

Voici en deux mots le raiſonnement de ce Pere. Prémierement, en voiant un objet, nous ne pouvons pas voir ce qui n'y eſt pas. Par conſéquent c'eſt ailleurs qu'en nous mêmes que nous connoiſſons comment nous devons être pour être juſtes. Car lors même que nous n'avons pas la juſtice, nous ne laiſſons pas de connoître ce qu'il faut faire pour l'avoir. Secondement, en connoiſſant ſimplement notre ame, nous ne pouvons connoître des propriétés qui n'y ſont pas. Notre ame n'eſt ni immuable ni éternelle: ces regles, dont parle S. Auguſtin, le ſont, & nous les connoiſſons comme telles. Donc ce n'eſt pas en nous mêmes que nous connoiſſons ces choſes, mais c'eſt dans la vérité éternelle qui contient non ſeulement l'idée archétype des eſprits, mais encore de ce qu'il faut qu'ils ſoient pour être dans la juſtice.

N'oublions pas cette autre preuve de S. Auguſtin ſi belle & ſi lumineuſe. On ne peut voir, dit ce Pere, qu'une choſe eſt injuſte, qu'en la comparant avec la regle de la juſtice, dont elle s'écarte. On la voit donc, cette regle de la juſtice. Or quelle eſt elle, cette regle? L'avons-nous nous mêmes? Comment l'aurions-nous, puiſqu'il n'arrive que trop ſouvent que les hommes n'ont point la juſtice, & ne l'aiant pas ils ne ſe ſuffiſent pas à eux mêmes pour ſe la donner, puiſque perſonne ne ſe donne ce qu'il n'a pas? Cette regle ſuprême de la juſtice, cette juſtice eſſentielle & primitive eſt donc ailleurs qu'en nous: ſoit que nous ſoions injuſtes, elle ne ceſſe pas d'être, ſoit que nous devenions juſtes, elle n'augmente pas. Cette juſtice immuable & ſouveraine n'eſt que dans celui qui eſt la ſource de la vie, & la ſource de toute notre juſtice: c'eſt là que nous la connoiſſons. *Enarr. in Pſal.* 61. p. 603. *Non reprehenderes iniquitatem, niſi videndo juſtitiam: reprehenſor iniquitatis eſſe non poteſt qui non cernit juſtitiam, cui comparatam reprehendat iniquitatem. Unde enim ſcis quia hoc injuſtum eſt, niſi ſcias quid ſit juſtum? Quid ſi enim juſtum eſt & hoc quod dicis injuſtum? Abſit, inquis, injuſtum eſt; & clamas quaſi videntibus oculis, videns hoc injuſtum eſſe, utique ex aliquâ regulâ juſtitiæ, cui comparans quod vides pravum, & cernens non convenire rectitudini regulæ tuæ, reprehendis tanquam artifex diſcernens juſtum ab injuſto. Ego quærò à te, juſtum hoc eſſe, unde vides? Ubi inquam vides hoc juſtum, quo viſo, reprehendis injuſtum? Unde illud neſcio quid, quo aſpergitur anima tua ex multis partibus in caligine conſtituta; neſcio quid hoc quod coruſcat menti tuæ, unde hoc juſtum? Ita ne non habet fontem ſuum? A te tibi eſt quod juſtum eſt, & tu tibi dare potes juſtitiam? Nemo ſibi dat quod non habet: ergo cùm ſis injuſtus, eſſe non potes juſtus, niſi convertendo te ad quandam juſtitiam manentem, à qua ſi recedis, injuſtus es; ad quam ſi accedis, juſtus es; te recedente, non deficit; te accedente, non creſcit. Unde ergo eſt iſta juſtitia? Ibi invenies fontem juſtitiæ, ubi eſt fons vitæ. . . unde ad te manat tanquam de fonte juſtitia.*

Dans un autre endroit, ce S. Docteur nous rend ſenſible cette vérité par une comparaiſon tirée de la vue corporelle. L. 2. *de lib. arb.* c. 12. p. 600. *Illa quæ ego & tu communiter propriâ quiſque mente conſpicimus, neiquaquam dixeris ad mentis alicujus noſtrûm pertinere naturam. Duorum enim oculis quod ſimul vident, nec hujus nec illius oculos eſſe poteris dicere, ſed aliquid tertium in quod utriuſque conferatur adſpectus. . . . . Hanc ergò veritatem, de quâ jam diù loquimur, & in*

*quâ*

*quâ unâ tam multa conſpicimus, excellentiorem putas eſſe quàm mens noſtra eſt, an æqualem mentibus noſtris, an etiam inferiorem? Si eſſet inferior, non ſecundùm illam, ſed de illâ judicaremus. . . . Si autem eſſet æqualis mentibus noſtris hæc veritas, mutabilis etiam ipſa eſſet. . . Reſtat ut ſit ſuperior atque excellentior.*

Saint Auguſtin dans ſes Confeſſions apporte la même raiſon, mais en prennant un autre tour. *Confeſſ.* L. 12. c. 25. *Si ambo videmus verum eſſe quod dicis, & ambo videmus verum eſſe quod dico, ubi queſo, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; ſed ambo in ipsâ, quæ ſupra mentes noſtras eſt, incommutabili veritate.*

Cette vérité immuable eſt la regle commune que tous les eſprits conſultent: ſoit que nous la connoiſſions plus, ſoit que nous la connoiſſions moins; ſoit que nous nous y conformions par amour, ſoit que nous nous en écartions; ſoit que nous ſoions en un lieu, ſoit en un autre, elle demeure toujours invariable, jamais ni bornée par les lieux, ni changée par les temps, ni diverſifiée en elle même par nos variétés, mais préſente par tout, la même par tout, ſupérieure à tout, & par conſéquent bien différente de tout eſprit créé, qui juge des vérités par cette regle ſuprême, & qui les connoît par ſon entremiſe. *Tract.* 35. *in Joan.* p. 540. *Ubique eſt veritas, ubique eſt ſapientia. Intelligit quis in oriente juſtitiam, intelligit alius in occidente juſtitiam, numquid alia eſt juſtitia quam ille intelligit, alia quam iſte? Separati & corpore & in uno habent acies mentium ſuarum. Quam video juſtitiam hic conſtitutus, ſi juſtitia eſt, ipſam videt intùs neſcio quot manſionibus à me carne ſejunctus, & in illius juſtitiæ lucem conjunctus. Ergo ſibi teſtimonium perhibet lux, aperit ſanos oculos, & tibi ipſa teſtis eſt, ut cognoſcatur lux.*

## V.

Quoique S. Auguſtin ſoit celui qui ait développé cette matiere avec le plus d'étendue & de lumiere, nous ne laiſſons pas de la trouver dans d'autres Peres, mais exprimée dans les uns d'une maniere plus claire, & dans d'autres d'une maniere moins expreſſe.

Saint Clément d'Aléxandrie parle en ces termes: *Unum quidem mundum novit barbara philoſophia, qui percipitur intelligentiâ; alterum verò ſenſibilem: illum quidem archetypum, hunc verò imaginem ejus qui exemplar dicitur, & illum quidem attribuit unitati, ut qui percipiatur intelligentiâ, hunc verò, nempè ſenſilem, ſenario.* L. 5. Strom. pag. 593. de l'édition de Paris de 1641.

Et dans le L. 6. *In iis ſolis quæ ſcientiam conſtituunt, cùm ſit ſcientiâ præditus, ſe præclarè geret, & de bono tractandam ſuſcipiet orationem, intelligibilibus ſemper adhærens; ab illis ſupernis archetypis exemplaribus ſuam rerum humanarum deſcribens adminiſtrationem, quomodo qui navigant navem ad aſtrum dirigunt.* Pag. 654.

Saint Clément d'Aléxandrie parle du Gnoſtique, & il paroît qu'il veut que non ſeulement il puiſe ces ſortes de connoiſſances dans leurs archétypes, mais de plus qu'il le reconnoiſſe, comme S. Maxime & S. Bernard vont auſſi nous le dire.

On peut rapeller à ce ſujet les paroles de Lactance L. 5. c. 8. *Qui ergò putant juſtum eſſe neminem, ante oculos habent juſtitiam, ſed eam nolunt cernere.*

Mais rien n'eſt plus formel que ce que dit S. Proſper après S. Auguſtin. C'eſt dans ſon livre des ſentences. Sent. 388. *Lex omnium artium cùm ſit omninò incommutabilis, mens verò humana, cui talem legem videre conceſſum eſt, mutabilitatem pati poſſit erroris, ſatis apparet ſupra mentem noſtram eſſe legem, quæ veritas dicitur. Nec jam illud ambigendum eſt incommutabilem naturam, quæ ſupra animam rationalem ſit,* S. Aug. L. De vera relig. c. 30. & 31.

*Deum esse; & ibi esse primam vitam, & primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam hoc est illa incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium rectè dicitur, & ars omnipotentis artificis. "Itaque cùm se anima sentiat nec corporum speciem motumque judicare secundùm seipsam, simul oportet cognoscat præstare suam naturam ei naturæ, de quâ judicat, præstare autem sibi eam naturam secundùm quam judicat, & de quâ nullo modo judicare potest.* Sent. 32. *Humana anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cùm dicit, melius fieret hoc quàm illud, si verum dicit, & videt quod dicit, in illis supernis rationibus videt.*

S. Aug. L. 3. De lib. arb. c. 5.

Dans le même siecle Claudien Mamert L. 1. *de statu animæ cap.* 18. *Anima conspicatur incorporeas illocaliter formas, quibus indissociabiliter junctæ, sive superjecta subjectis, sive subjecta superjectis, & membrum tota movet, & formarum varietatem tota conspicit, & totum præter hoc corpus ubique tota sentificat. Cùm ergò, ut dictum est, æternis illis eisdemque semper formis intenta, ad exemplar earundem formarum tetragonum, sive hexagonum vel rotundum corporeum per corpus efficere molitur &c.* Et c. 25. *Animadvertisne etiam quid interfit inter illas formas quas corpore cernimus, & istas quas mente conspicimus? Istas esse sempiternum mundum, cujus hic mundus imago sit: unde divinitùs dictum est: Præterit figura hujus mundi.*

1. Cor. VII. 31.

Lorsque des passages sont aussi clairs que ceux-ci, ils ne demandent point de réfléxion pour en montrer la force.

S. Maxime Martyr *Tom. II. De ecclesiastica mystagogia* c. 5. pag. 504. parlant de l'union de l'ame avec Dieu qu'il compare à celle de l'Eglise avec Jesus-Christ, voici ce qu'il dit: *Anima.... cùm primâ solâque ac unâ illâ ratione Deoque coronatum caput habeat; in quo, per unam, quæ cogitatum omnem superat, simplicitatem, omnes rerum rationes uniformiter tanquam in ipsarum auctore ac opifice, existium consistumque, in quem, qui non extra ipsam, sed in totâ totus existat, simplici conatu ac intuitu intendens, ipsa quoque rerum rationes causasque intelliget &c.*

L'Eglise de Lion *L. De tribus epist. c.* 27. *Lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt. Lux illa præsentiâ majestatis suæ in tenebris lucens, id est, in infidelium cordibus majestate Conditoris præsentiam suam exhibens, operatur aliquid in eis, & si non ut videant ipsam, tamen ut videant aliquid per ipsam, id est, ut intelligant inter justa & injusta, inter bonum & malum, inter agendum & non agendum, ut sint inexcusabiles in die quo judicabit Deus occulta hominum, quæ tamen lux non à facie illis resplendet, quia non ad eam attendunt, sed velut à tergo eis relucet, quia sicut Propheta dicit: Verterunt ad eam tergum & non faciem.*

S. Bernard *De vita solitariâ ad Fratres de monte Dei:* SAPIENS *& pius animus.... speculatur summam veritatem & quæ ex eâ vera sunt, summum bonum & quæ ex eo bona sunt, summam essentiam & quæ ex ea sunt. Illi veritati, illi charitati, illi æternitati se conformans, in istis se ordinans &c.*

Rapportons un peu au long le raisonnement de Hugues de S. Victor *Miscell.* L. 1. tit. 1. OMNIS *enim qui aliquid judicat, secundùm aliquid judicat; alioquin nihil judicaret, nisi aliud sit certum & notum, cujus comparatione sive collatione ipsum quod dubium est discernatur: & ipsum quidem secundùm quod aliud judicatur quasi regula est, cui illud quod ex ejus comparatione judicandum est, quodammodò confertur & coaptatur. Omne autem quod secundùm rectum judicatur, recto judicio judicatur, quoniam cum illo aut consentire invenitur, & rectum esse; aut discrepare ab illo, & esse distortum. Quod autem judicatur secundùm id quod distortum est, statim ipsum non recto judicio judicari necesse est; quia sicut quod discordat*

*à torto*

*à torto semper rectum invenitur, quod concordat, tortum esse non dubitatur. Itaque in solâ rectitudine certum judicium est. . . . Si ergò rectitudo regula est omnis judicii, secundùm illam utique rectitudinem rectissimè omnia judicantur, à quâ & per quam recta sunt omnia, & formantur ut recta sint, & probantur si sunt. Quæ est autem summa rectitudo, nisi summa veritas & summa bonitas? Summa veritas regula omnis veritatis, summa bonitas regula omnis bonitatis. Omne igitur bonum judicatur secundùm summum bonum.*

Finissons par S. Thomas. Quoique ce saint Docteur ait suivi des principes un peu différens, c'est-à-dire, ceux des Commentateurs d'Aristote, il ne laisse pas de favoriser aussi ce que nous avons dit en particulier touchant la connoissance par laquelle nous connoissons les esprits. Dans les questions *De veritate* q. 10. a. 8. il cite ce passage si précis de S. Augustin que nous avons rapporté, après quoi il conclut ainsi : *Sic igitur patet quòd mens nostra cognoscit seipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus dicit ; quodam verò modo per intentionem, sive speciem, ut Philosophus & Commentator dicit ; quodam verò modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit.*

Lib. 9. de Trin. c. 6.

## V I.

Mais si nous connoissons les idées archétypes des objets créés, & par eux ces objets mêmes, n'oublions pas que cette perception est une réalité dans notre ame ; & que plus nous croissons en connoissance plus nous croissons en réalité, en sorte que nous avons besoin du secours de Dieu, qui nous communique ce que nous avons de lumieres. S. Cyrille d'Alexandrie nous l'apprend *Comm. in Joann.* c. 9. p. 74. en expliquant ces paroles : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* In *sapientiâ enim sapiens est sapiens, & qui prudentiam edocet non est ipsamet prudentia, sed prudentiæ quâ præditus est, minister. In prudentiâ quippe sunt prudentes ; sic quicumque alios illuminare potest, non est ipsa propriè lux, sed lucis quâ præditus est, commodator.* Comme c'est le Verbe qui est la lumiere & la sagesse par essence, selon que le marque S. Cyrille dans ce chapitre, ce que les hommes en ont en est une participation. C'est la raison pour laquelle, selon ce Pere, il est dit aux Apôtres : *Gratis accepistis, gratis date :* QUICQUID *enim bonorum habebant, illinc divinitùs consequuti erant. Neque verò natura hominum in universum propriis bonis gloriari poterit, sed ne ipsa quidem sanctorum Angelorum natura.*

Il ne faut pas oublier ce que S. Cyrille dit ici des saints Anges : c'est un principe sur lequel nous nous fonderons dans un autre endroit. Il poursuit : *Nam præterquam quòd ad esse producta sunt omnia, unum quodque existendi modum habet à Deo ; nec in iis quicquam substantialiter esse putabimus quod non sit donum ex benignitate creantis, & radicem habeat opificis gratiam. Itaque cùm res creatæ compositæ sint, lux quidem inter eas nihil propriè ac simpliciter erit, aut citra compositionem ; sed per participationem istud etiam cum cæteris à Deo suscipiet.* Quand S. Cyrille parle d'une composition, c'est une composition métaphysique. Dans la suite ce Pere ajoute que Dieu éclaire tout homme qui vient dans le monde, tant parce qu'en le produisant, il le fait intelligent & raisonnable, que parcequ'il envoie dans son ame ἄῤῥητός τινας ἀπορροὰς φωτοειδεῖς ; & des participations de son ineffable splendeur.

# CORRECTIONS

## à faire dans le premier Tome.

*Pag.* 11. *col.* 1. *ligne* 12. de *liſez* du

*P.* 14. *c.* 1. *l.* 24. en différens voiſinages des corps environnans; comme le repos eſt la production continue d'un corps dans le même voiſinage: *liſ.* en différentes parties de l'eſpace; comme le repos eſt la production continue dans un corps dans la même partie

*Ib. c.* 2. *l. dern.* Mais Pierre *liſ.* Mais Paul

*P.* 22. *c.* 2. *l.* 29. parceque ces deux cauſes *liſ.* parceque comme ces deux cauſes

*P.* 26. *c.* 1. *l.* 4. plus pour un être *liſ.* plus pour produire un être

*P.* 31. *c.* 2. *l.* 37. la ſection ſuivante *liſ.* la troiſiéme ſection

*P.* 35. *c.* 1. *l.* 23. mais il faut *liſ.* mais ce qu'il ajoute pour une nouvelle action, il le fait produire par l'ame même, & il fait toujours que l'ame &c.

*Ib. l.* 43. pour avoir déliberé &c. *liſ.* pour avoir pu déliberer ſur une action il faudroit auparavant avoir pu agir

*Ib. c.* 2. *l.* 20. prévient *liſ.* prémeut

*P.* 37. *c.* 2. *l.* 18. à donner *liſ.* à concourir & à donner

*P.* 44. *c.* 2. *l.* 19. le *liſ.* la

*P.* 45. *c.* 2. *l.* 7. qui n'a pas *liſ.* qui n'ait pas

*P.* 47. *c.* 1. *l.* 3. un *liſ.* une

*P.* 52. *c.* 1. *l.* 41. & le pouvoir *liſ.* & un vrai pouvoir

*Ib. c.* 2. *l.* 42. ſon efficace *liſ.* l'efficace

*P.* 91. *c.* 1. *l.* 16. ce grand œuvre *liſ.* cette grande œuvre

*P.* 93. *c.* 1. *l.* 11. franchis *liſ.* franchit

*Ib. c.* 2. *l.* 29. *au lieu d'un point mettez un point & une virgule avant* ſentimens.

*P.* 102. *c.* 2. *l.* 18. marques *liſ.* marches

*P.* 104. *c.* 1. *l.* 1. Principe 1. *liſ.* Principe

*Ib. l.* 21. le *liſ.* la

*P.* 105. *c.* 2. *l.* 3. ſelon le lemme *liſ.* ſelon le lemme V.

*P.* 106. *c.* 1. *l.* 28. le lui donne *liſ.* lui donne un pouvoir

*P.* 107. *c.* 1. *à la marge* dans la ſection précedente *liſ.* dans la premiere ſection.

*P.* 108. *c.* 1. *l.* 39. les rapports *liſ.* le rapport

*Ib. l.* 41. *Après* ſujet *mettez un point, puis commencez la phraſe ſuivante.* Pour porter ce jugement, par exemple,

*Ib. c.* 2. *l.* 2. immutabilité *liſ.* l'immutabilité

*Ib. l.* 21. Theoreme *liſ.* Theoreme II.

*P.* 109. *c.* 1. *l.* 25. *otez la virgule après le mot* veut

*Ib. c.* 2. *l.* 15. Theoreme *liſ.* Theoreme III.

*P.* 110. *c.* 2. *l.* 7. le *liſ.* la

*P.* 112. *c.* 2. *l.* 30. d'êtres *liſ.* d'être

*P.* 114. *c.* 1. *l.* 13. *efficacez le mot* en

*Ib. c.* 2. *l.* 3. & 27. *liſ.* Corollaire I. Corollaire II.

*P.* 115. *c.* 1. *l.* 21. connoiſſons *liſ.* connoiſſions

*Ib. l.* 42. parcourrerions *liſ.* parcourrions

*P.* 117. *c.* 1. *l.* 37. en ſe le donnant

*P.* 118. *c.* 1. *à la marge* 3. part. *liſ.* 1. part.

*P.* 137. *c.* 2. *l.* 12. ſe réuniſſant *liſ.* ſe réuniſſent

*P.* 144. *c.* 1. *l.* 4. auſſi des *liſ.* auſſi les

*P.* 145. *c.* 1. *l.* 39. un aide *liſ.* une aide

*P.* 154. *c.* 1. *l.* 27. celui-là *liſ.* ceux-là

*Ib. c.* 2. *l.* 16. *effacez* que

*P.* 156. *c.* 1. *l.* 20. morale, ſeulement *liſ.* morale ſeulement,

*P.* 161. *c.* 2. *l.* 6. ce qui nous *liſ.* ce que nous

*P.* 162. *c.* 2. *l.* 29. renfermé *liſ.* renfermée

*P.* 166.

## Corrections à faire dans le premier Tome.

*P.* 166. *c.* 2. *l.* 30. dans les corollaires *lis.* dans les propoſitions

*P.* 169. *c.* 2. *l.* 2. *effacez le point & la virgule.*

*P.* 177. *c.* 1. *l.* 12. où on a *lis.* où l'on a

*P.* 180. *c.* 2. *l.* 11. portion *lis.* proportion

*P.* 185. *c.* 1. *l.* 26. j'excepté *lis.* j'excepte

*P.* 190. *c.* 1. *l.* 29. ils ne demeurent *lis.* ils demeurent

*P.* 194. *c.* 1. *l.* 37. *ôtez* 1.

*P.* 195. *c.* 2. *l.* 12. plein *lis.* plain

*P.* 197. *c.* 1. *l.* 26. langeur *lis.* langueur

*P.* 108. *c.* 1. *l.* 32. & accomplie que *lis.* & accomplie, c'eſt-à-dire, n'en [illegible] de l'homme, que

*P.* 201. *c.* 2. *l.* 16. d'amirer *lis.* d'admirer

*P.* 204. *c.* 2. *l.* 2. différens *lis.* différent

*P.* 208. *c.* 1. *l.* 25. délicates *lis.* délicats

*P.* 215. *c.* 1. *l.* 4. Or du *lis.* Or 1. du

*P.* 219. *c.* 1. *l.* 16. renuit *lis.* réunit

*Ib. l.* 44. comme une perſonne *lis.* d'un amour perſonnel

*P.* 228. *c.* 2. *l.* 10. éclairez *lis.* éclairées

*P.* 236. *c.* 2. *l.* 35. *au lieu de la virgule mettez deux points*

*P.* 237. *c.* 2. *l.* 26. ſeptime *lis.* ſeptiéme

*Ib. l.* 42. commetteroit *lis.* commettroit

*P.* 238. *c.* 1. *l.* 35. le détourne *lis.* s'en detourne

*P.* 240. *c.* 1. *l.* 17. acquérerions *lis.* acquerrions

*P.* 242. *c.* 1. *l.* 10. mal. La *lis.* mal; la

*Ib. c.* 2. *l.* 9. cinquiéme *lis.* troiſiéme

*P.* 245. *c.* 2. *l.* 16. croître *lis.* décroître

*P.* 247. *c.* 2. *l.* 28. *effacez* pour

*P.* 248. *c.* 1. *l.* 23. *liſez ainſi* pourquoi? Selon le principal défenſeur du concours concomitant, le même concours eſt donné pour le bien & pour le mal. C'eſt la volonté qui le détermine: par conſéquent tout concours eſt bon pour former l'amour de Dieu; & le Démon ne manquera pas de le faire par ſa volonté. Quand on croiroit que le concours pour le bien eſt une action différente de la part de Dieu du concours pour l'action mauvaiſe, au moins faut-il convenir que le concours eſt indifféremment préſenté pour le bien ou le mal. C'eſt à la créature &c.

*P.* 254. *c.* 2. *l.* 12. *liſez ainſi* de l'Ecriture. En le prenant à la lettre & l'entendant comme les Peres l'ont entendu, ce que

*P.* 255. *c.* 1. *l.* 21. ἄναρ *lis.* ἔναρ

*P.* 260. *c.* 1. *l.* 22. choſe *lis.* cauſe

*P.* 265. *c.* 1. *l.* 42. les cauſes *lis.* des cauſes

*P.* 266. *c.* 2. *l.* 26. machines *lis.* machoires

*Ib. l.* 30. une ſenſation &c. *lis.* une ſenſation nous tire d'embarras ſur le champ: il n'y a point à diſputer s'il faut manger de la terre, on n'en peut point manger, le goût &c.

*P.* 275. *c.* 2. *l.* 27. la *lis.* le

*P.* 276. *c.* 2. *l.* 17. s'il n'eſt pas *lis.* ſi Julien n'eſt pas

*P.* 281. *c.* 2. *l.* 41. délicates *lis.* délicats

*P.* 283. *c.* 1. *l.* 9. eu *lis.* en

*P.* 288. *c.* 1. *l.* 22. be *lis.* de

*P.* 290. *c.* 1. *l.* 33. à la vertu &c. *lis.* ſur la vertu & la

*P.* 308. *c.* 1. *l.* 33. *lis.* pécheur. C'eſt une &c.

*P.* 309. *c.* 2. *l.* 20. *qua* lis. *qua*

*P.* 312. *c.* 1. *l.* 22. un de deux *lis.* un des deux

*P.* 316. *c.* 2. *l.* 17. commettons *lis.* commettrons

*P.* 321. *c.* 1. *l.* 25. pour l'amour *lis.* par l'amour

*P.* 322. *c.* 1. *l. pen.* ces attraits *lis.* des attraits

*P.* 326. *c.* 1. *l.* 31. parties *lis.* partie

*P.* 327. *c.* 1. *l.* 16. *lis.* conſente pas actuellement d'une maniere préciſe & diſtincte à

*Ib. c.* 2. *l.* 12. ſe *lis.* le

*P.* 330. *c.* 1. *l. pen.* qu'on n'opére point *lis.* ce qu'on n'opére point

## Corrections à faire dans le premier Tome.

*P.* 331. *c.* 1. *l. pen.* que ce conſentement même *ajoutez* formé par la volonté

*P.* 343. *c.* 2. *l.* 19. *après* déficientes *mettez une ſimple virgule*

*P.* 349. *c.* 2. *l.* 23. le libre de *liſ.* le livre 6. de

*P.* 350. *c.* 2. *l.* 33. *utique gratia* liſ. *utique gratiæ*

*P.* 352. *c.* 2. *l.* 20. ſa puiſſance *ajoutez* dans l'exécution

*P.* 355. *c.* 1. *l.* 14. quelques *liſ.* quelque

*P.* 363. *c.* 1. *l.* 1. 2. Mais ce ſaint Docteur &c. *liſez ainſi.* 2. Mais, objectera-t-on, ce ſaint Docteur dit expreſſément que la grace n'opéroit point le vouloir dans l'état d'innocence

*P.* 366. *c.* 1. *l.* 9. *ôtez la virgule après* on

*P.* 373. *c.* 2. *l.* 35. *dicitur* liſ. *ducitur*

*P.* 376. *c.* 2. *l.* 41. livre *liſ.* dans le livre

*P.* 388. *c.* 2. IX. *liſ.* XI.

*P.* 390. *c.* 1. *l.* 13. pas beſoin *liſ.* par beſoin

*P.* 398. *c.* 2. *l.* 6. de moiens *liſ.* des moiens

*P.* 399. *c.* 1. *l.* 35. & en conſéquence *liſ.* en conſéquence

*Dans les additions*

*P.* 6. *c.* 1. *l.* 34. & Luciſera *liſ.* ex Lucifera

*P.* 12. *c.* 2. *l.* 39. *ajoutez à la ligne.*

4. Rien n'eſt plus déciſif ſur ce ſujet que ce que nous liſons dans la priere d'Eſther. Au milieu des maux dont les Juifs étoient menacés de la part d'Aman & des Payens leurs ennemis, voici ce que cette ſainte Reine repréſente à Dieu de la maniere la plus tendre & la plus vive : *Ils ne ſe contentent pas*, dit-elle, *de nous opprimer par une dure ſervitude ; mais* ATTRIBUANT LA FORCE DE LEURS BRAS A LA PUISSANCE DE LEURS IDOLES, *ils veulent renverſer vos promeſſes, exterminer votre héritage, fermer la bouche de ceux qui vous louent, & éteindre la gloire de votre temple & de votre autel, pour ouvrir la bouche des nations, & pour* FAIRE LOUER LA PUISSANCE DE LEURS IDOLES.

FIN.

A 61
145125

Digitized by Google